Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/laphilosophiedes00dupo

LA
PHILOSOPHIE DE S. AUGUSTIN

PAR

A. DUPONT

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

(Extrait de la *Revue catholique* de Louvain).

LOUVAIN

CHARLES PEETERS, LIBRAIRE-ÉDITEUR

Rue de Namur, 22

—

1881

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY
DEC -5 1933
6548.

LA PHILOSOPHIE DE SAINT AUGUSTIN.

Introduction.

L'histoire de la philosophie nous présente depuis plusieurs années un phénomène qui ne peut manquer d'exercer une influence décisive sur les destinées de la science. La raison, effrayée des ravages du rationalisme, arrivé aux dernières conséquences de la négation, peu rassurée sur la valeur des théories modernes, appelle de tous ses vœux la restauration d'une philosophie franchement chrétienne. Les esprits sérieux frappés de la stérilité des résultats, obtenus après plusieurs années de labeur et d'étude se persuadent de plus en plus qu'on a fait fausse route, et qu'on rend service à la science en la rappelant aux principes de l'Ecole. Ce revirement général et significatif ne peut échapper à quiconque suit avec attention le mouvement des idées contemporaines. En Allemagne, en France, en Italie, en Espagne, en Angleterre, il se manifeste parmi les philosophes catholiques une antipathie très prononcée contre les systèmes modernes, et un retour sincère aux doctrines de l'Ecole; des écrivains distingués travaillent à réhabiliter la scolastique dans ses plus illustres représentants, et à raviver ainsi le goût des fortes études philosophiques.

Le pape Léon XIII vient de combler leurs vœux par la publication de l'Encyclique *Aeterni Patris*, où il consacre et sanctionne de son autorité puissante leur œuvre de restauration philosophique. En effet, après avoir esquissé l'histoire de la philosophie chrétienne et les avantages, qu'elle est destinée à produire pour la religion et la société, le souverain Pontife déplore qu'on a brisé avec l'enseignement traditionnel, en renonçant à l'étude de la philosophie scolastique. Cette nouvelle méthode due en grande partie à l'influence du protestantisme a favorisé le doute et l'erreur, elle a fait un tort considérable aux écoles catholiques ; elle a

créé une science, plus avide de nouveautés que de vérité, et incapable par défaut de base et de direction de lutter efficacement contre les attaques de l'erreur et du mensonge.

Aussi si l'on cherche un remède aux maux, dont souffre la société actuelle, si l'on désire sauver la raison du naufrage, relever la métaphysique de sa déchéance, donner un enseignement solide à la jeunesse, si l'on veut ramener les esprits égarés à la foi catholique par une apologétique puissante, défendre énergiquement les lois fondamentales de la société, les bases sacrées du droit et du devoir; en un mot si l'on désire que la philosophie produise des résultats utiles à la foi et à la raison, il est absolument nécessaire de reprendre l'étude des doctrines scolastiques, de renouer la chaîne malheureusement brisée des traditions chrétiennes.

Le souverain Pontife loue hautement les savants qui depuis plusieurs années s'appliquent à cette œuvre salutaire, et il nous invite à les imiter, à contribuer selon la mesure de nos forces à la propagation des doctrines de saint Thomas.
« Vos omnes, Venerabiles Fratres, quam enixe hortamur,
» ut ad catholicae fidei tutelam et decus, ad societatis
» bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream
» S. Thomae sapientiam restituatis, et quam latissime pro-
» pagetis. »

L'encyclique, reçue avec joie et reconnaissance par le monde catholique, ne pouvait rencontrer des objections, que de la part des savants qui s'occupent des sciences naturelles. Ils pouvaient craindre que le retour à la philosophie ancienne n'enrayât le développement des sciences, en restaurant des doctrines incompatibles avec les découvertes modernes.

Le saint Père a prévu l'objection, et y répond d'une façon péremptoire. Il n'entre pas dans ses intentions de nous imposer les théories physiques ou astronomiques des anciens; au contraire, il veut qu'on laisse soigneusement de côté les subtilités exagérées, les imprudences, les inexactitudes, les thèses controuvées par l'expérience, les hypothèses arbitraires de certains docteurs de l'Ecole. Il ne blâme nullement les savants, qui essaient de contribuer par leurs recherches, et par l'application des découvertes récentes, à enrichir le patrimoine de la philosophie traditionnelle. Seu

ement, il leur rappelle qu'à côté des sciences naturelles, il existe une science supérieure qui cherche à pénétrer l'essence des corps, inaccessible à l'expérience, à déterminer l'origine des lois qui expliquent leur unité, leur diversité, leur affinité. Or, il est incroyable combien la philosophie scolastique donne de force et de lumière aux savants dans ces recherches. D'ailleurs, l'expérience et la raison démontrent que les sciences naturelles se développent et progressent davantage, à mesure que la philosophie, dont elles sont tributaires, gagne en profondeur et en clarté.

Pour répondre au désir du souverain Pontife, qui est aussi celui de l'Université catholique, nous nous proposons de jeter un coup d'œil sur les doctrines du grand philosophe chrétien, qu'on peut appeler à juste titre le Père de la Scolastique. Cette *Etude* intéressante par elle-même, puisqu'elle nous révèle les efforts d'un génie, aux prises avec les problèmes les plus ardus de la science, présente encore l'avantage de nous découvrir les liens étroits qui unissent la philosophie du moyen-âge à celle des saints Pères. La scolastique n'a pas été créée d'emblée, d'un jet ; elle présente le développement normal de la doctrine traditionnelle, la fleur et les fruits des semences, répandues à pleines mains par les Docteurs des premiers siècles, les déductions systématiques de principes anciens, la construction magnifique élevée sur les fondements jetés par les saints Pères. De même donc que les œuvres de saint Thomas fournissent un commentaire précieux des œuvres de saint Augustin, l'étude des doctrines de celui-ci ne peut manquer de jeter une vive lumière sur les œuvres du Docteur Angélique.

Nous pourrons encore constater dans cet *Essai* l'influence heureuse et féconde de la théologie sur la philosophie, et venger ainsi la doctrine catholique des attaques insensées du rationalisme.

L'exemple de saint Augustin prouve à l'évidence qu'on calomnie l'Eglise lorsqu'on ne cesse de lui reprocher qu'elle asservit la raison, qu'elle tue la science, qu'elle enraie le progrès de la pensée en l'emprisonnant dans les liens de la foi. Si d'une part la révélation a sauvé saint Augustin des erreurs de la philosophie païenne, aboutissant à la négation complète de toute vérité, de l'autre elle lui a fourni des lu-

BQ
5811
D8

mières précieuses, sans lesquelles les vérités même naturelles échappent à l'intelligence la plus vigoureuse. Loin d'affaiblir les forces de son génie, la foi lui a donné un nouvel essor, une impulsion plus puissante, une direction plus sûre, des résultats plus brillants et plus complets. Loin de diminuer ou de mutiler la liberté de saint Augustin, la théologie l'a développée et perfectionnée, en l'affranchissant du joug de l'erreur, de l'esclavage des passions, en lui permettant de déployer sans entrave son activité puissante dans la recherche de la vérité. Qu'on compare les doctrines du Platon chrétien avec celles du Sage de la Grèce, et l'on ne doutera plus de l'action bienfaisante du christianisme sur la philosophie.

La comparaison des doctrines de saint Augustin avec celles des scolastiques nous fera comprendre la nature, et les conditions du progrès de la philosophie. Ce n'est pas en repoussant les principes traditionnels, pour y substituer des théories nouvelles, qu'on parvient à construire un système conforme aux nécessités de l'époque. S'il est vrai que les sciences physiques progressent sans cesse, parce que les moyens d'observation se multiplient et se perfectionnent, il n'en est pas de même des sciences métaphysiques, appuyées sur l'analyse des idées et le raisonnement. Personne ne contestera aux scolastiques, dans l'étude des questions métaphysiques, une pénétration d'esprit, une assiduité de travail, une force de démonstration, un esprit d'analyse qu'on cherchera en vain chez les philosophes modernes. Acceptons donc leurs principes métaphysiques, comme ils ont accepté ceux des saints Pères, et comme eux tâchons de les rendre de plus en plus féconds, en les appliquant aux problèmes nouveaux, que soulève la science contemporaine. Le progrès de la philosophie ne demande pas, qu'on renouvelle sans cesse les bases de la science, mais qu'on bâtisse sur les fondements solides, que nous a légués l'antiquité chrétienne. Développer les doctrines fondamentales de l'Ecole, démontrer leur conformité avec les principes de la raison, les appliquer à toutes les branches du savoir humain, faire voir leur harmonie avec les faits indiscutables de l'expérience, les utiliser dans la lutte contre l'erreur et l'incrédulité, voilà la noble tâche du philosophe catholique, telle que la comprend Léon XIII dans son immortelle Encyclique.

Déjà Pie IX qui a commencé l'œuvre de restauration, que continue le nouveau Pontife, avait proclamé la même doctrine. En lisant dans l'Encyclique la condamnation de cette proposition (prop. XIII) : « La méthode et les prin- » cipes suivis par les scolastiques en théologie ne convien- » nent pas aux nécessités de notre temps et aux progrès des » sciences, » nous craindrions d'affirmer, que leur philosophie n'est pas à la hauteur de l'époque.

Ici encore nous sommes heureux de partager l'opinion de ces savants éminents qui, guidés par les seuls intérêts de la foi et de la science, consacrent leurs talents et leurs travaux à faire apprécier et aimer les théories du Docteur angélique. Sans vouloir présenter ces théories comme absolument parfaites et complètes dans tous les détails, sans vouloir condamner la science à l'immobilité, ils croient y trouver les bases solides d'une véritable philosophie chrétienne, les principes nécessaires d'une réfutation radicale des erreurs modernes. Ils ne demandent pas qu'on accepte sans contrôle et sans critique toutes les opinions de l'Ecole, mais ils nous engagent à les examiner avec une attention particulière, à ne pas les repousser sans des raisons d'une nécessité bien démontrée. En suivant les traces de ces maîtres vénérés, nous ne marcherons pas au hasard, mais nous sommes sûrs de marcher dans la voie du véritable progrès.

Avant d'étudier les doctrines de saint Augustin, nous consacrerons quelques lignes à l'histoire de sa vie.

I.

Biographie.

On connaît les luttes déchirantes, que soutint saint Augustin avec son propre cœur, avant de trouver le repos cherché en vain depuis tant d'années (1). Aucune littérature ne possède un livre plus attrayant et plus instructif que les *Confessions*, où il a consigné l'histoire de sa vie intérieure. Il n'y a qu'un grand cœur capable d'une lutte aussi longue

(1) *Confess.* lib. 5. c. 1, Quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.

et violente. L'intensité de la crise que traverse l'homme, qui aspire à se dégager des étreintes du sens, pour arriver à la pleine possession de ses facultés supérieures, est en raison directe des forces intellectuelles dont il dispose; la crise sera d'autant plus violente et aiguë, que les facultés de l'âme sont plus puissantes et plus développées par l'exercice. Mais aussi quelle brillante victoire après le pénible combat; quel essor de la pensée, quelle énergie de la volonté, quel calme dans l'adversité, quel amour de Dieu et de ses semblables, quel dévouement aux âmes.

Rarement l'humanité a le bonheur d'admirer un génie comme saint Augustin. La profondeur des pensées, la finesse des distinctions, la fécondité et la multiplicité des recherches, la force d'argumentation, la hauteur des concepts, la puissance d'intuition, la majesté et la variété du style, toutes ces qualités se rencontrent bien rarement à un pareil degré. Son activité intellectuelle embrasse pour ainsi dire le domaine tout entier du savoir humain, et partout elle laisse des traces dignes d'un esprit supérieur. Deux objets cependant sollicitaient particulièrement son attention, et l'occupaient sans cesse; il ne désire rien tant que d'acquérir une connaissance approfondie de Dieu et de l'âme humaine. La philosophie ne comprend à ses yeux que deux questions capitales, l'une sur Dieu, l'autre sur l'âme (1). Si avant sa conversion son âme attachée aux choses sensibles savait à peine s'élever à la région des idées, après la conversion elle n'avait des yeux que pour ses deux objets de prédilection, pour Dieu et pour elle-même. Faut-il s'étonner que la vérité chrétienne brille sous la plume de saint Augustin d'un éclat incomparable, qu'elle prenne des formes saisissantes, marquées au coin du génie? Un grand esprit ne produit que de grandes œuvres.

Augustin naquit (353) à Tagaste en Numidie de Patricius, païen, et de Monique, chrétienne. Le père partageait les défauts de la société païenne d'alors; la mère au contraire,

(1) *De Ord.* l. 2. c. 18. Cujus (philosophiae) duplex quaestio est, una de anima, altera de Deo.

Soliloq. l. 1. c. 2. Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino. Nil aliud amo, quam Deum et animam. Deus semper idem, noverim me, noverim te! l. 2. c. 1.

un modèle de femme chrétienne, se distinguait par toutes les vertus, et demandait sans cesse à Dieu la grâce du baptême pour son mari et son enfant. Dès ses premières années, Augustin montrait d'excellentes dispositions d'esprit et de cœur, accompagnées malheureusement de signes non équivoques de passions violentes. Dans l'espoir de voir arriver le fils aux plus hautes charges, le père l'envoya à l'âge de 16 ans à Madaura pour y commencer ses études. Le séjour dans cette ville, livrée encore en grande partie à l'idolâtrie, ne contribua pas peu à fomenter les passions du jeune homme et à étouffer les germes du bien, déposés dans son cœur par les soins d'une pieuse mère. Plus tard saint Augustin revint pour continuer ses études à Carthage. Ce foyer de la science, mais aussi du vice et de la débauche, devait créer de grands dangers pour les mœurs d'un jeune homme, dans la force de l'âge, doué d'un esprit supérieur, d'une imagination brillante, et d'une sensibilité exceptionnelle. Aussi il ne résista pas aux séductions d'un monde frivole et corrompu, et se livra aux excès les plus coupables. Heureusement il n'étouffa pas complètement les cris de sa conscience, et continua à conserver les saints Livres sur sa table d'étude.

Plus que jamais il s'appliqua à résoudre les grands problèmes de la vie, et à trouver la paix du cœur résultant de la possession certaine de la vérité. Mais sa situation morale ne lui permit pas de choisir la véritable voie. Il s'adressa aux Manichéens, dans l'espoir d'obtenir une solution satisfaisante aux questions multiples, qui le préoccupaient sans trève ni merci.

Dans ces dispositions il retourna à Tagaste, où tous à l'envi honoraient et flattaient le brillant jeune homme; seule sa mère pleurait et demandait sa consolation à une confiance inébranlable en Dieu, et aux prières persévérantes pour l'enfant perdu.

Poussé par l'amour des honneurs, saint Augustin revint à Carthage comme professeur d'éloquence. Ici il eut le bonheur de se séparer des Manichéens, à cause de la connaissance plus exacte qu'il acquit de leurs idées et de leurs mœurs. Mais par quoi remplacer les opinions abandonnées? A bout d'efforts et de courage, désespérant de jamais arriver

à la certitude, il se jette à corps perdu dans l'abîme du scepticisme. Inutile de dire que son esprit actif et pénétrant ne pouvait se résigner longtemps à une situation, qui répugne à tous les instincts de la nature humaine.

Hésitant et toujours tourmenté par le doute, il se rend à l'âge de 29 ans à Rome, dans le but de poursuivre sa carrière; peu de temps après il est appelé à Milan pour occuper la charge de professeur public d'éloquence. C'est là que Dieu l'attendait, pour donner à son Eglise une de ses gloires les plus pures et les plus illustres.

Trois circonstances extérieures favorisèrent la conversion d'Augustin. Les sermons de saint Ambroise eurent une influence salutaire sur son cœur, d'abord par leur forme littéraire, plus tard aussi par les vérités sublimes qu'ils développaient. Ravi par l'éloquence de l'orateur, son cœur s'ouvrit peu à peu aux rayons de la vérité chrétienne, seule capable de dissiper les ténèbres qui l'offusquaient.

En même temps il commença l'étude de la philosophie de Platon qui, suivant ses *Confessions*, ne contribua pas peu à le délivrer de la tyrannie des sens, et à l'élever à la contemplation du monde des idées.

Enfin, et c'est la cause décisive, sa mère l'avait suivi à Milan dans l'espoir de le gagner à la foi, à force de prières, d'exhortations et de conseils. Dieu exauça les prières de la mère, il s'empara de l'âme du fils et ne lui laissa plus le moyen d'échapper à sa douce étreinte.

Un jour Augustin entend raconter par un de ses amis la vie des cénobites qui, retirés du monde, se consacrent uniquement au service de Dieu. Profondément ému, il quitte son ami pour calmer dans la solitude l'orage qui bouleverse son âme. C'est en vain, la grâce triomphe; il tombe pleurant sous un arbre et s'écrie : « Seigneur, votre colère sera-t-elle » éternelle? De grâce ne vous souvenez plus de mes péchés » passés! Combien de temps dirai-je encore : Demain! Demain! pourquoi ne pas commencer à cette heure? » Voilà qu'il entend une douce voix qui lui dit : « Prenez et lisez. » Il ouvre l'Écriture sainte et ses yeux tombent sur le passage de l'Apôtre (Rom. XIII,13) : « Comme pendant le jour, » marchons décemment, non dans la débauche et l'ivresse, » non dans les dissolutions de la table et du lit, non dans

» l'envie et la contention : mais revêtez-vous du Seigneur
» Jésus-Christ, et n'ayez point souci de la chair dans ses
» convoitises. »

Dès ce moment saint Augustin n'hésite plus, sa résolution est prise, sa conversion décidée, à la grande joie de sa sainte mère, dont Dieu venait d'exaucer les ferventes prières. Elle eut le bonheur d'assister au baptême (387) de son fils, avant d'aller recevoir sa récompense au ciel. Le nouveau converti consacra dorénavant toutes ses forces à l'étude et à la défense du christianisme; il inaugura sa carrière littéraire, dont les résultats, tout en immortalisant son nom, resteront comme les plus beaux monuments de la science mise au service de la religion.

Arrivé en 391 à Hippone, il se vit forcé par les fidèles d'accepter les ordres sacrés et d'assister l'évêque, auquel il succéda en 395. Ses nombreux ouvrages témoignent de son amour de la science et des âmes, de son attachement profond à l'Eglise catholique, de son admirable intelligence du dogme, de ses vastes connaissances qui le placent au premier rang des Docteurs. Riche en œuvres et en mérites devant Dieu et devant les hommes, saint Augustin passa en 430 au repos et à la gloire de l'éternité.

Telle est la biographie de ce géant de la pensée, que nous avons rapidement esquissée, parce qu'elle jette des lumières utiles sur ses doctrines. Comme son enseignement réfléchit ses expériences personnelles, il se rattache intimement à l'histoire de sa vie, et y trouve très souvent son explication.

Nous citons les ouvrages principaux de saint Augustin, qui ont de l'importance au point de vue de sa philosophie : 1. Contra Academicos. 2. De vita beata. 3. De ordine. 4. Soliloquia. 5. De immortalitate animae. 6. De grammatica. 7. De Magistro. 8. Principia dialectices. 9. De quantitate animae. 10. De libero arbitrio. 11. De moribus ecclesiae. 12. De moribus Manichaeorum. 13. De musica. 14. De Genesi contra Manichaeos. 15. De vera religione.

Après sa promotion à la prêtrise et à l'épiscopat, il écrivit encore : *a*) De doctrina christiana; *b*) de fide et symbolo; *c*) Enchiridion de fide, spe et caritate; *d*) de utilitate credendi; *e*) de agone christiana; *f*) de Genesi ad litteram;

g) de fide contra Manichaeos; *h*) de duabus animabus contra Manichaeos; *i*) contra Fortunatum Manichaeum; *k*) contra Adimantum Manichaei discipulum; *l*) contra Faustum Manichaeum; *m*) de spiritu et littera; *n*) de anima et ejus origine; *o*) de actis cum Felice Manichaeo; *p*) de natura boni; *q*) de civitate Dei; *r*) de Trinitate; *s*) contra Secundinum Mainchaeum; *t*) contra adversarium legis et prophetarum; *u*) confessiones.

II.

Foi et Raison.

Un des principes fondamentaux de la doctrine de saint Augustin établit que l'homme, pour arriver à la possession de la vérité, dispose de deux moyens, de deux sources de connaissances certaines : l'autorité et la raison (1), l'une produit la foi, l'autre la science (2).

La vérité se manifeste à la raison, soit en elle-même par sa propre lumière d'une manière immédiate ou médiate, soit par un signe, une lumière empruntée, qui garantit à l'intelligence son existence. Dans les deux cas la raison perçoit le lien entre le sujet et l'attribut et sa nécessité objective, qu'elle affirme en conséquence avec une certitude complète, appuyée sur l'évidence de la chose même, ou sur l'évidence de sa crédibilité. Dans le premier cas, comprenant la chose en elle-même et par ses causes, elle acquiert la science qui révèle avec l'existence la nature de la vérité; dans l'autre elle affirme, sur le témoignage d'autrui, l'existence de la vérité, sans en pénétrer l'essence et les causes.

Pour déterminer les rapports de la foi avec la science dans l'ordre naturel, nous distinguons la première formation de la raison, de son développement ultérieur.

La foi n'est digne de l'homme, que lorsqu'elle s'appuie sur des motifs suffisants; par conséquent avant que la raison

(1) *Contra Acad.* l. 3. c. 20. Nulli autem dubium est, gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis.

(2) *De Util. cred.* c. 11. Quod intelligimus, debemus rationi, quod credimus auctoritati. *De Mag.* c. 11. Omne autem, quod intelligo, scio.

puisse croire, elle doit comprendre qu'il y a une autorité légitime, le témoignage d'un témoin sachant la vérité, et disposé à la communiquer. Il en résulte que l'acte de foi supposant des actes préliminaires de connaissance, ne peut être le premier acte de la raison.

Il en est de même lorsque nous considérons le rôle de la foi dans l'enseignement. Quel est le but de l'enseignement? C'est de faire marcher la raison par le secours d'autrui plus rapidement dans la voie de son développement naturel; de lui faciliter le passage des connaissances confuses et incomplètes aux connaissances distinctes et complètes. Pour atteindre ce but, le maître fait deux choses : d'abord il dirige l'attention du disciple sur ses notions spontanées et confuses, pour y discerner les notes caractéristiques et distinctives de chaque objet; ensuite il l'aide à comparer les notions distinctes mais incomplètes entre elles, pour arriver par l'analyse et la synthèse à une idée complète de la chose et de ses relations. Le rôle du maître se réduit donc à présenter à l'intelligence les objets de son activité, soit par un moyen destiné par la nature à la mettre en communication avec l'extérieur, soit par des signes arbitraires, dont l'usage a déterminé la signification.

Ces principes incontestables nous autorisent à établir les propositions suivantes :

L'enseignement, loin d'exclure l'activité spontanée de la raison la suppose.

Il ne produit pas les premières connaissances claires et distinctes, mais il facilite le développement ultérieur de l'intelligence.

L'action du maître dépend essentiellement des forces et des causes naturelles. Il n'a d'autres moyens à sa disposition que ceux qui, par leur nature, sont destinés à offrir à l'intelligence la matière de ses opérations.

Comme Dieu seul peut agir immédiatement sur l'esprit, il ne reste au maître humain que la voie des sens pour présenter son enseignement.

Le maître présente l'objet de la connaissance ou son signe connu, en attendant que la force intellectuelle s'en empare et le perçoive. Cette perception suppose évidemment l'attention et l'activité de la faculté. On aurait donc tort de pré-

tendre que l'enseignement extérieur éveille la raison, et constitue la source première de nos idées.

En effet, tout enseignement reposant sur des signes arbitraires suppose l'intelligence du signe, et suppose par conséquent des idées et des principes indépendants de l'enseignement, et dus à l'activité spontanée de l'âme. Par quelle opération magique un signe arbitraire aurait-il la force de produire l'idée correspondante dans l'intelligence?

Le mot, tant qu'il n'est pas compris, agit comme un son matériel. Si par conséquent l'action du monde sensible, qui sollicite l'activité de l'homme, est incapable d'éveiller sa raison, il faut en dire autant de tout enseignement extérieur.

Nous venons d'exposer les doctrines de saint Augustin, dans son traité *De Magistro*, dont voici le résumé. Le *Verbum* (*a verberando*) est un son articulé ayant une signification. Nous nous en servons soit pour enseigner aux autres ce qu'ils ignorent, soit pour rappeler aux autres et à nous-mêmes des choses déjà connues. Le mot constitue un moyen d'instruction et un signe de nos idées. Néanmoins il n'est pas le seul signe qui puisse présenter l'objet à l'intelligence : on obtient le même effet par des signes naturels, ou bien en attirant l'attention de l'esprit sur l'objet même.

Impossible d'apprendre tout, de nous former toutes nos idées au moyen de signes. Nous acquérons la notion intellectuelle de plusieurs objets par la seule intuition. L'idée signifiée par le mot ne lui doit pas son origine; elle la doit à l'activité spontanée de l'intelligence. Le mot non-compris ne présente qu'un son matériel, qu'un phénomène sensible.

Considéré comme signe formel, le mot suppose la notion de la chose signifiée. Il n'a aucune valeur aussi longtemps qu'on ne connaît pas l'objet, et le fait arbitraire attachant telle idée à tel signe.

Les mots une fois compris rappellent les choses connues. Ils font l'office de moniteurs, en présence desquels l'intelligence rappelle ses notions en vertu de la loi de l'association des idées. Ce phénomène ne découle pas de la nature du mot, mais de la force de la mémoire qui en retient la signification.

Personne ne peut enseigner une chose sans la présenter elle-même ou son signe connu aux sens de l'homme. Au

moyen des sens elle se présente à la lumière intellectuelle, donnée et conservée par Dieu. Tout enseignement extérieur dépend complètement de l'enseignement intérieur de Dieu.

L'esprit trop faible pour épuiser d'un coup l'intelligibilité des choses a besoin d'un maître qui l'avertisse, lui propose la matière, analyse les idées, l'interroge sur chaque élément. Il nous pousse à apprendre, à nous enseigner nous-mêmes, mais à parler exactement, il ne produit pas de nouvelles connaissances (1).

Saint Thomas, résumant la doctrine de saint Augustin, définit exactement la nature de l'enseignement : « Sicut » medicus dicitur causare sanitatem in infirmo, *natura ope-* » *rante*, ita etiam homo dicitur causare scientiam in altero, » *operante ratione illius*, et hoc est docere. » (*De Magist.* » a. 1.). »

Si d'une part la foi suppose l'usage de la raison, de l'autre il n'est pas moins vrai qu'elle est d'une utilité incontestable, d'une nécessité morale pour le développement normal et complet de cette faculté. Par l'enseignement la raison entre pour ainsi dire en communication avec le monde suprasensible, lorsque le maître lui présente la matière de ses opérations, ou appelle son attention sur les rapports multiples des idées primitives, et sur les principes qui en jaillissent. Laissée à ses propres forces, la raison n'arrivera qu'avec la plus grande peine à comprendre les vérités fondamentales, l'apanage ordinaire d'un homme, responsable de ses actes. Saint Augustin insiste donc avec raison sur l'importance de l'autorité enseignante, sans laquelle l'homme manquera des connaissances expérimentales et scientifiques, indispensables à la vie matérielle, religieuse et sociale (2).

(1) Cum mihi signum datur, si nescientem me invenit, cujus rei signum sit docere me nihil potest. Non enim mihi rem, quam significat ostendit verbum cum lego : « Sarabellae eorum non sunt immutatae. » Nam si quaedam capitum tegmina nuncupantur, hoc nomine, num ego hoc audito, aut quid sit caput, aut quid sint tegmina didici? Ante ista noveram, neque cum appellarentur ab aliis, sed cum a me viderentur, eorum est mihi facta notitia. Prius tantum mihi sonus erat verbum Saraballae, signum vero esse didici, quando cujus rei signum esset inveni, quam quidem rem non significatu sed aspectu didiceram.

(2) *De ord.* l. 2. c. 9. Ad discendum necessario dupliciter ducimur : actoritate et ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. Aliud est enim, quod in agendo anteponitur, aliud quod pluris in appetendo aestima-

Nous avons parlé jusqu'ici de la foi historique ou dogmatique appuyée sur le témoignage humain ; considérons maintenant la foi divine, appuyée sur la parole de Dieu dans ses rapports avec la science.

Le concile du Vatican expliquant le secours mutuel que se prêtent la foi et la raison dit : « Que la droite raison dé-
» montre les fondements de la foi, et éclairée par sa lumière
» développe la science des choses divines. » « Lorsque la
» raison, éclairée par la foi, fait ses investigations avec soin,
» avec piété et sobriété, elle parvient, avec l'aide de Dieu,
» à certaine intelligence très fructueuse des mystères, tant
» par l'analogie des choses qu'elle connaît naturellement,
» que par le rapport des mystères entre eux et avec la fin
» dernière de l'homme (1). »

Nous trouvons la même doctrine chez saint Augustin. La foi suppose la raison éclairée par la grâce surnaturelle. Car si la raison ne comprend en aucune manière le sens du dogme, si elle ne connaît pas le fait de la révélation et l'autorité de Dieu, en un mot si elle ne comprend pas le devoir évident de croire, la volonté ne peut imposer raisonnablement l'adhésion à la parole de Dieu. Des connaissances multiples précèdent nécessairement l'acte de foi (2).

La philosophie a la mission de développer ces connaissances, de les approfondir, de les rendre scientifiques, pour que non-seulement nous puissions croire, mais en même temps rendre raison de notre foi, et la défendre contre les attaques de l'erreur. Il faut cependant se garder d'en conclure que la foi dépend de la philosophie. Car d'abord, l'objet de la foi, les vérités révélées, l'emporte en étendue, en

tur. Itaque quamquam bonorum auctoritas imperitae multitudini videatur esse salubrior, ratio vero aptior eruditis, tamen. quia nullus homo nisi ex imperito peritus fiat, nullus autem imperitus novit, qualem se debeat praebere docentibus, et quali vita esse docilis possit. evenit, ut omnibus bona magna et oculta discere cupientibus, non aperiat nisi auctoritas januam. — *De mor. Ecc.* l. 1. c. 2. Naturae ordo ita se habet, ut cum aliquid discimus rationem praecedat auctoritas.

(1) Conc. Vatic. *Decr. de Fide*, c. IV.

(2) « Cum etiam credere non possemus nisi rationales animas haberemus. Si igitur rationabile est ut ad magna quaedam quae capi nondum possunt. fides praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem. » *Augst. ad Consent.* ep. 120. n. 3.

dignité sur l'objet de la philosophie, les vérités naturelles. Le fidèle ne croit pas les vérités naturelles que renferme la révélation à cause de leur évidence intrinsèque, mais à cause d'un motif extérieur, la parole de Dieu. De plus pour arriver à la foi, il n'est pas nécessaire d'avoir une connaissance scientifique de la crédibilité des vérités, la connaissance la plus élémentaire, à la portée de tous suffit. Enfin cette connaissance des motifs de crédibilité n'engendre pas la foi : elle ne fait que proposer et appliquer le dogme à la raison, fortifiée et éclairée par les lumières de la grâce. Si la foi est indépendante de la philosophie, celle-ci au contraire reçoit de la foi des secours précieux. Grâce à ces lumières surnaturelles, elle connaît les écueils et les erreurs à éviter dans la recherche du vrai, elle modifie, corrige, enrichit ses notions rationnelles.

Aussi saint Augustin établit l'utilité et la nécessité morale de la révélation, pour que le genre humain arrive facilement à la possession certaine des vérités religieuses et morales (1). Il ne trouve pas la source de cette nécessité dans l'impuissance physique des forces humaines, mais dans la condition de l'humanité qui les empêche de déployer toute leur énergie. Sans le secours de la révélation divine, peu d'hommes arriveraient à la connaissance complète de la vérité, et encore au prix des plus grands sacrifices, et sans échapper à toute erreur. Voilà pourquoi Dieu a donné ce secours surnaturel qui, tout en facilitant au genre humain la connaissance de l'ordre naturel, ouvre en même temps de nouveaux horizons à la science (2).

La science de la révélation, ou la théologie dépend de la foi et repose sur elle (3). Car nous devons à la foi la con-

(1) *De Ord.* l. 2. c. 9. *De Util. cred.* c. 10. *De vera relig.* c. 24. Auctoritas fidem flagitat, et rationi praeparat hominem. Ratio ad intellectum cognitionemque perducit. Quamquam neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum, et certe summa est ipsius jam cognitae atque perspicuae veritatis auctoritas. Sed quia in temporalia devenimus et amore eorum ab aeternis impedimur, quaedam temporalis medecina, quae non scientes, sed credentes ad salutem vocat, non naturae et excellentiae, sed ipsius temporis ordine prior est.

(2) *De Civit. Dei,* l. 11. c. 2. *De lib. arb.* l. 3. c. 21.

(3) *De Trinit.* l. 8. c. 5. Priusquam intelligamus, credere debemus. l. 9. c. 1. Fides inchoat cognitionem. *De lib. arb.* l. 2. c. 2. Nisi enim esset

naissance des vérités qui dépassent les forces de la raison, et des institutions librement établies par Dieu pour conduire le genre humain à ses destinées surnaturelles. De plus si nous voulons trouver la véritable intelligence du dogme, il faut étudier la manière, dont l'Eglise l'a expliqué, proposé aux fidèles et vengé des objections de l'hérésie et de l'incrédulité. Le chrétien croit d'abord avant de chercher une explication scientifique du dogme; telle est la méthode que suit l'Eglise, et rien ne répugne tant à la révélation que de donner le pas à la raison pour arriver à la foi au moyen de la spéculation et de l'examen des dogmes (1). La parole de Dieu l'emporte évidemment sur la raison (2); soumettre la première au contrôle de la seconde c'est renverser l'ordre et attenter à la dignité de la foi. La foi fournit à la raison une intelligence plus profonde de la vérité, mais elle ne cesse jamais d'être nécessaire, jamais elle ne se transforme en science, puisqu'elle demeure la base indispensable de toute connaissance théologique (3).

Si nous considérons la théologie au point de vue dogmatique, sa tâche est triple : elle explique le dogme, en fixe le sens, la portée, les limites; elle prouve son existence par des preuves tirées des sources de la révélation; enfin dans sa partie spéculative elle détermine les rapports, que soutiennent les vérités révélées entre elles, et avec les vérités de l'ordre naturel. Or, dans cette triple fonction la foi doit lui servir de base, de principe, de lumière. Ainsi pour ne parler que de la théologie spéculative ou scolastique, elle n'a pas pour but de nous procurer la première certitude des vérités révélées, ou d'en déterminer le sens; elle se propose de mettre la raison à même d'approfondir, de mieux comprendre les vérités, qu'elle admet sur la parole de Dieu.

Saint Augustin, on le voit, repousse l'erreur de ceux qui considèrent la foi comme un moyen imparfait et provisoire, destiné à céder la place à la science, quand la raison aura

et aliud credere, et aliud intelligere, et primo credendum esset, quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra propheta dixisset : Nisi credideritis, non intelligetis. Cf. l. 1. c. 2.

(1) *De Trinit.* lib. 1. c. 1.

(2) *De morib. eccl.* l. 1. c. 14,

(3) *Soliloq.* l. 1. c. 7.

atteint l'apogée de son développement. Jamais à son avis elle ne peut être remplacée par une science, capable de comprendre et de démontrer les vérités révélées. S'il admet un progrès dans leur connaissance, c'est à la condition que la théologie s'appuie constamment sur la révélation, proposée, expliquée et développée par l'Eglise. « Nisi credideritis, non intelligetis. » Ce principe s'applique à plus forte raison aux vérités révélées qui dépassent d'une manière absolue les forces de la raison humaine. Saint Augustin distingue nettement deux espèces de vérités : les unes naturelles, dues à l'expérience et à la raison ; les autres, supérieures à la raison ne peuvent être connues que par le témoignage de Dieu (1). La raison est incapable de découvrir l'existence des mystères par ses moyens naturels de connaître, elle ne peut les démontrer même après leur révélation, mais elle s'en forme un concept analogique à l'aide d'éléments fournis par la révélation même. Il appartient à la théologie de perfectionner ce concept et d'arriver ainsi à l'intelligence fructueuse du mystère dont parle le concile du Vatican. En effet, la théologie cherche d'abord à déterminer le sens clair, exact, complet de la vérité, que la révélation et l'Eglise nous proposent à croire ; elle s'applique ensuite à démontrer qu'aucune vérité naturelle ne contredit le mystère, et que par conséquent toutes les objections reposent sur un sophisme, ou sur une fausse idée du mystère, ou sur un principe contestable ; enfin, elle compare les mystères entre eux pour découvrir leurs rapports réciproques, et leur conformité avec la fin surnaturelle de l'homme. Jamais cependant elle n'arrivera à un concept complet, à l'évidence intrinsèque de la chose ; et sous ce rapport les mystères appartiennent au domaine exclusif de la foi.

Les idées du concile sont parfaitement conformes à celles

(1) *Enchir.* c. 4. Quae autem nec corporeo sensu experti sumus, nec mente assequi valuimus aut valemus, eis sine ulla dubitatione credenda sunt testibus, a quibus ea, quae divina jam meruit vocari scriptura confecta est, qui ea sive per corpus sive per animum divinitus adjuti, vel videre, vel etiam praevidere potuerunt.

De Magist. c. 11. Quod ergo intelligo, id etiam credo, at non omne, quod credo, id etiam intelligo.

de saint Augustin (1). Aussi est-il étonnant de rencontrer des rationalistes qui croient trouver chez le saint docteur la confirmation de leur erreur. Ils prétendent qu'il admet la possibilité d'une connaissance complète du mystère chrétien. Ils en appellent aux textes, où saint Augustin considère la science comme un corollaire, une récompense de la foi (2), où il défend *ex professo* la possibilité et l'utilité de l'intelligence du mystère. Il écrivit ses livres *de Trinitate* dans le but d'arriver à la science de ce dogme. Il affirme même que la science produit, nourrit, fortifie la foi, car il lui attribue « illud, quo fides saluberrima quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur (3). »

Avant de répondre en détail nous mettons sous les yeux du lecteur, un passage où saint Augustin demande la vision de la vie future pour avoir une idée complète de la sainte Trinité : Au ciel « nec aliquid quaeremus mente ratiocinante, sed contemplante cernemus, *quare* non sit Filius Spiritus Sanctus, cum de Patre procedat..... Hic vero *ipsa experientia* tam mihi apparuit esse difficilis..... ut cum me in secundo hujus operis libro alio loco inde dicturum esse promiserim, quotiescunque in illa creatura, quae nos sumus, aliquid illi rei simile ostendere volui, qualemcunque intellectum meum sufficiens elocutio mea secuta non fuerit (4). »

Loin de promettre une science parfaite du mystère, saint Augustin en nie la possibilité dans cette vie, il ajoute un motif péremptoire : puisque la raison n'a à sa disposition que des concepts analogiques, empruntés aux créatures, et incapables de représenter complètement la nature de Dieu. Si

(1) *De lib. arb.* l. 3. c. 21. Commemorare quaedam de Domino Deo (quatenus est unus et trinus)... et factu facillimum, et a plerisque jam factitatum est. Pertractare autem istam totam, atque ita versare quaestionem, ut perspicuae rationi, quantum in hac vita datur, omnis humana intelligentia subjugetur; non modo eloquio, sed ne cogitatione quidem, vel cuique hominum, vel certe nobis satis expeditum, et facile aggrediendum videtur. Adversus incredulos autem hactenus defendenda, ut vel mole auctoritatis infidelitas eorum obteratur, vel eis ostendatur, qauntum potest, primo quam non sit stultum talia credere, deinde quam sit stultum talia non credere.

(2) *De lib. arb.* l. 1. c. 2. *ep.* 120 n. 3. *Enarr, in Ps.* 118. *Tract. in Joh.* 48 n. 1; 22 n. 2; *de vera relig.* c. 25.

(3) *De Trinit.* l. 14. c. 1.

(4) *De Trinit.* l. XV. c. 25,

donc ailleurs il parle d'une science des mystères, il entend parler d'une connaissance proportionnée aux forces de la raison, éclairée par les lumières de la foi. C'est ainsi que répond Scot à l'autorité de saint Augustin : ad auctoritatem Augustini dicendum, quod est illa scientia *distincta notitia*, sed *non evidens simpliciter*, quia non attingit ad distinctam notitiam subjecti in se praesentis; il ajoute que selon le saint Docteur l'intelligence du dogme comprend la solution des objections, et la démonstration de sa conformité avec les doctrines révélées (1). Souvent sous le nom de science promise à la foi, saint Augustin comprend la vision béatifique réservée à la vue future : Non debemus poscere praemium, antequam mereamur accipere. Hic fortasse non incongrue quaeritur, aeterna ipsa vita quid sit..... Aeterna igitur vita est ipsa cognitio veritatis (2).

Saint Thomas a déjà répondu à la dernière objection (3) :

Dicendum, quod per scientiam gignitur fides et nutritur per modum exterioris persuasionis, quae fit ab aliqua scientia : sed principalis et propria causa fidei est id, quod interius movet ad assentiendum. Cette réponse est celle de saint Augustin même : Qui novit, quomodo ista defendat, doctior est, non fidelior. Habet fidem, habet facultatem defendendi fidem... Ille autem, qui novit defendere titubantibus necessarius est, non credentibus (4).

Nous concluons que la doctrine de saint Augustin est identiquement celle de l'Eglise qui sauvegarde en même temps les droits de la raison et de la foi. Car, si d'une part elle accorde à la raison, éclairée par la foi, une certaine science des mystères, de l'autre elle déclare qu'elle ne deviendra jamais capable de comprendre les mystères comme elle comprend les vérités qui constituent son objet propre (5).

Ainsi la foi fournit un point d'appui inébranlable, une base d'opérations sûre aux sciences des vérités naturelles et

(1) *Report. Prol.* q. 2 n. 18; 3 dist. 24 q. unic. n. 24.
(2) *De moribus eccl.* c. 47 cf. *Tract.* 40 in Joh. n. 9.
(3) 2. 2. q. 6 a. 1. ad 1.
(4) *Sermo* 240 n. 1.
(5) Voir Denzinger : Vier Bücher von der religiösen. Erkenntniss Vol. II, p. 144.

surnaturelles. Elle protège l'intelligence contre l'erreur, l'enrichit de nouvelles connaissances et la conduira un jour à la vision béatifique, but suprême de toutes nos aspirations intellectuelles.

III.

CONDITIONS ET SOURCES DE LA CONNAISSANCE.

L'Eglise catholique enseigne que le péché originel, tout en dépouillant l'homme des dons surnaturels, que Dieu lui avait accordés en Adam, n'a pas complétement vicié sa nature. Ses facultés quoiqu'absolument impuissantes sans la grâce dans l'ordre surnaturel et extérieurement affaiblies conservent leur énergie intrinsèque et naturelle. Aussi les SS. Pères, loin d'établir une impuissance absolue de la raison et de la volonté dans l'ordre naturel, leur reconnaissent les forces suffisantes à connaître et à aimer Dieu.

Saint Augustin à l'occasion de ses controverses avec les Pélagiens devait insister fortement sur l'existence du péché originel, sur ses conséquences et sur la nécessité de la grâce. Il va même jusqu'à comparer l'homme déchu avec un aveugle-né : Si vitium pro natura inolevit, secundum mentem omnis homo cœcus natus est. Il est question ici, comme il résulte du contexte, du défaut de la connaissance surnaturelle, de la foi ; car le S. Docteur ajoute : Si enim caecitas est infidelitas et illuminatio fides : quem fidelem quando venit Christus invenit (1)? On se trompe donc lorsqu'on applique des textes semblables à l'ordre naturel, pour en conclure à l'impuissance absolue de la raison. S. Augustin lui-même proteste contre cette conclusion : Non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit, etiam in ipsa impietate vitae suae facere aliqua legis vel sapere.... Non omnino deletum est, quod ibi (dans le cœur de l'homme) per imaginem Dei,

(1) *Tract.* 44 in Joh. n. 1.

cum crearentur, impressum est..... Remanserat utique id, quod anima hominis nisi rationalis esse non potest (1).

De même que Tertullien (2) admet deux moyens de connaître, l'un naturel : *anima*, *sapientia operum*, *natura*, l'autre surnaturel : *prophetia*, *sapientia Scripturae*, *disciplina* ou *scriptura*, S. Augustin distingue deux sources de connaissances, *Scripturae auctoritas* vel *veritatis ratio* (3).

Si d'un côté il défend la force physique de la raison, de l'autre il reconnaît son impuissance morale et la nécessité d'un enseignement divin pour la conduire à la connaissance complète de la loi naturelle. Non seulement il établit la nécessité morale de la révélation, mais il en indique aussi les causes principales (4). Sans elle peu d'hommes arriveraient à une connaissance suffisante de Dieu (5) ; il y a des vérités que l'homme ne peut connaître que par la voie de l'autorité (6) ; l'homme attaché aux choses visibles et matérielles a besoin d'un secours qui appelle son regard sur le monde supra-sensible (7).

A côté de la foi, saint Augustin exige encore la pureté du cœur comme une condition essentielle de la science. Il faut que l'homme dégage son cœur des attaches au mal, qu'il le guérisse des blessures du péché, qu'il ramène ses facultés à leur objet propre et principal, qu'il réagisse contre ses penchants vicieux ; en un mot, il faut que l'âme reprenne son empire sur les affections du cœur pour qu'elle puisse monter aux régions supérieures de la vérité et y jouir de ses rayons bienfaisants (8). La foi ardente, poussant les fleurs de l'espérance et opérant par la charité, réussit à s'élever à Dieu pour contempler en Lui la vérité. L'espérance et la charité ressemblent à deux ailes, qui transportent l'âme dans la région sublime, où elle parvient à déchirer en partie

(1) *De Spiritu et littera* c. 27.
(2) *Adv. Marc.* l. 5, c. 5.
(3) *De Gen. ad lit.* l. 7, c. 24.
(4) *De util. cred.* c. 16, n. 34. *Contra Academ.* l. 3, c. 19.
(5) *De util. cred.* c. 10, n. 24.
(6) *Ep.* 147 *de videndo Deo* n. 3, 11.
(7) *De mor. eccl.* l. 1, c. 2.
(8) *De vera relig.* c. 3. *De doctrina christ.* l. 1, c. 10. *De Trinit.* l. 1, c. 2. *De agon. Christ.* c. 13.

le voile qui couvre le sanctuaire du vrai, du bien et du beau. Plus le cœur de l'homme se dégage des créatures, plus il se sanctifie, plus il est capable de monter les degrés successifs de la science (1)

Saint Augustin ne pouvait formuler d'une manière plus expressive son respect pour la vérité. Elle ne se communique qu'à l'âme immaculée, qu'au cœur pur; aussi les sages du paganisme se sont égarés à cause de l'orgueil qui les aveuglait et les empêchait de voir la vérité dans toute sa splendeur (2). Si le principe de saint Augustin brille d'une évidence immédiate relativement à la connaissance des vérités surnaturelles destinées, à gouverner la vie morale de l'homme, il ne s'applique pas moins à l'ordre naturel. La volonté exerce une action considérable sur l'intelligence surtout lorsqu'il s'agit de connaissances qui entraînent des conséquences pratiques. Elle détourne l'attention des preuves manifestes du devoir, elle suscite des doutes, exagère la force des préjugés et des objections; elle diminue la lumière de l'évidence et s'attaque à des propositions qui semblent démontrées à tout homme sérieux. On l'a dit avec raison, si les théorèmes des mathématiques entraînaient des conclusions pratiques, ils ne seraient pas à l'abri de la critique et des contradictions. Que de fois le cœur empêche-t-il l'intelligence de voir et de comprendre la vérité; que de fois la volonté malade cache-t-elle les rayons de l'évidence pour ne pas devoir renoncer à sa faiblesse et à sa passion; que de fois tombent toutes les objections qu'on fait valoir contre la vérité au moment où la volonté leur refuse son appui. Le méchant n'aime pas la vérité, il la fuit et la déteste. Comment s'étonner que sa raison sous l'action de la volonté devienne un instrument de sa haine? qu'il cherche de l'écarter, de la combattre en donnant à l'erreur une apparence de motif et de légitimité? Rien, par conséquent, ne contribue davantage à la connaissance de la vérité même naturelle que les dispositions d'un cœur pur, dévoué au bien, aimant le devoir et cherchant la justice.

(1) *Soliloq.* l. 1, c. 6.

(2) *De Civ. Dei* l. 2, c. 7. Et quidem eorum quaedam magna, quantum divinitus adjuti sunt, invenerunt : quantum autem humanitus impediti sunt, erraverunt, maxime quum eorum superbiae juste providentia divina resisteret.

Saint Augustin a parfaitement mis en lumière la nécessité de cette logique morale, sans laquelle la connaissance de l'homme, incomplète et stérile, ne produira aucun résultat pour la vie.

Nous n'avons pas besoin d'ajouter que saint Augustin n'a pas en vue la connaissance directe, fruit spontané de l'exercice primordial de la faculté, et par conséquent indépendant de toute condition morale. Il entend parler de la connaissance réfléchie, développée, parfaite ; du progrès de la science dont les résultats sont plus ou moins considérables et féconds, selon les dispositions morales de l'homme. En effet la volonté ne peut exercer aucune influence sur les vérités d'une évidence immédiate, qui s'imposent nécessairement à l'intelligence. Il n'en est pas de même des conclusions, déduites des premiers principes. Comme leur évidence souvent morale ne force pas la raison à donner son adhésion, elle est sujette à l'influence de la volonté, qui l'exagère ou l'affaiblit à son gré. C'est ainsi que l'intellect poussé par les suggestions de la volonté se trompe soit en changeant les termes d'une proposition évidente, ou en dépassant dans son jugement les limites de l'évidence ; soit en confondant l'évidence hypothétique, ou l'évidence de la déduction avec celle de la vérité déduite.

Nous avons caractérisé l'esprit général de la philosophie de saint Augustin, qui est celui de la philosophie chrétienne. Elle concilie parfaitement les droits, la dignité, la liberté de la science avec les droits de la foi. La raison, pleinement indépendante dans sa sphère propre, exerce librement son activité sur les vérités naturelles. Mais comme elle rencontre sur sa route des obstacles souvent insurmontables, elle se met sous la direction de la foi, dont elle a reconnu l'origine divine. Grâce à cet appui, elle échappe plus facilement aux écueils de l'erreur, elle s'enrichit de notions plus complètes, elle parcourt sans entrave le nouveau champ de connaissances, que lui ouvrent les dogmes et les mystères. Pour profiter pleinement de ces avantages, il faut un cœur pur, disposé à accepter la vérité, même lorsqu'elle condamne les mauvais penchants de la nature déchue.

Nous allons voir comment saint Augustin applique ses principes à toutes les parties de sa philosophie. En détermi-

nant les rapports intimes entre le sujet et l'objet de la connaissance, il s'écarte à égale distance d'une part de l'idéalisme, de l'autre du sensualisme. La connaissance est le résultat de l'action combinée de deux facteurs : l'objet connu et le sujet connaissant. Elle se produit lorsque le sujet par son activité propre s'assimile et reproduit l'objet, présenté à sa faculté de connaître (1). Ce principe s'applique tant à la connaissance intellectuelle qu'à la perception sensible. Nos facultés se trouvent à l'origine dans un état de puissance et d'indétermination; comment sortiront-elles de cet état pour produire un acte déterminé sans l'action de l'objet qui sollicite leur activité? Capables en puissance de saisir l'être dans toutes ses manifestations, comment passeront-elles à l'acte si aucun être particulier ne vient provoquer leur action? Le sujet connaissant ne pouvant s'assimiler l'objet dans son existence concrète et physique, le reproduit d'une façon intentionnelle en formant l'image, que les scolastiques appellent l'espèce. Au moyen de cette espèce — formée par la faculté sous l'action de l'objet — la faculté atteint directement l'objet, comme l'œil perçoit l'objet matériel à travers l'image de la rétine. L'objet précède la connaissance et la rend possible (2), quoique réciproquement celle-ci suppose en même temps l'activité du sujet (3). Cette explication asseoit le phénomène de la connaissance sur les bases solides de la réalité objective. Aucune connaissance ne peut être subjective (4); toute notion, si elle remplit les conditions requises, suppose une donnée objective et réelle. Les vérités même formelles de la logique et des mathématiques obéissent à cette loi : elles ne jaillissent pas de la pensée seule, mais la pensée reproduit les lois objectives des essences (5).

(1) *Soliloq.* l. 1, c. 6. Ipsa autem visio, intellectus est ille, qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo, quod intelligitur, ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet videri nihil potest. — *De immort. animae* c. 6. — *De Trinit.* l. 11, c. 2.

(2) *De Gen. ad litt.* l. 4, c. 32. Praecedit cognitionem quidquid cognosci potest. Nisi enim prius sit, quod cognoscatur, cognosci non potest.

(3) *De Trinit.* l. 9, c. 12. Ab utroque notitia paritur, a cognoscente et cognito.

(4) Ibid. l. 14, c. 10. Cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur.

(5) *De doctr. chna.* l. 2, c. 32. Ipsa veritas connexionum *non instituta,*

Découvrir, ce n'est ni faire ni engendrer, dit saint Augustin; autrement l'esprit, dans une découverte temporelle, engendrerait l'éternel, car souvent il découvre des choses éternelles. Qu'y a-t-il, en effet, de plus éternel que l'essence du cercle(1)? On le voit, saint Augustin professe une doctrine qui tient compte des deux éléments essentiels de la science. Si d'une part il insiste sur l'activité du sujet pensant, il est loin de la réduire à des formes subjectives, indépendantes de l'expérience, qui aboutissent en dernière analyse à la négation complète de toute certitude. Car si la pensée ne nous donne pas d'autre réalité que celle du moi, nous n'avons jamais le droit de porter un jugement sur la réalité extérieure; nous ignorons complétement si la chose répond fidèlement à nos idées, nous ne pourrons affirmer que l'existence de modifications subjectives et relatives à l'état changeant du moi. La certitude des principes nous échappe complétement, car dans cette opinion, les principes n'ont qu'une valeur subjective et hypothétique, de sorte que, si je pense aujourd'hui que deux propositions contradictoires ne peuvent être vraies en même temps, j'ignore si demain il en sera ainsi.

La doctrine de saint Augustin réfute cette erreur; la pensée indépendante de l'expérience ne peut pas produire la connaissance de la vérité, il faut qu'elle la puise dans la considération des choses. Si l'élément subjectif la préserve des écarts de l'idéalisme, par son élément objectif — l'âme, principe efficient de la connaissance — elle s'écarte du sensualisme, incapable d'expliquer le phénomène de la perception intellectuelle.

Nous allons voir l'application de ces principes au problème de la connaissance, où saint Augustin marche sur les traces de ses devanciers et prépare la doctrine scolastique.

Il distingue exactement entre les sens et la raison; les premiers destinés à percevoir le sensible et le matériel, la dernière appelée à saisir le supra-sensible. La différence des objets prouve la différence essentielle des deux facultés au

sed *animadversa* est ab hominibus et *notata*, ut eam vel possint discere vel docere. Nam est in *ratione rerum* perpetua et divinitus instituta. Cf. *Cont. Acad.* lib. 3, c. 13.

(1) *De immort. anim.* c. 4.

point qu'il est impossible de ramener l'une à l'autre, et d'expliquer le fait de la connaissance par une faculté unique (1). Il faut le concours des deux facultés pour arriver à la science. En effet, la science résulte de l'explication raisonnée de la réalité ; il faut par conséquent d'abord un fait, un phénomène à expliquer, que fournit l'expérience ; mais il faut aussi en second lieu un principe de raison, un axiôme qui découvre la cause, l'origine, la nature du phénomène. Sans expérience pas de science réelle et objective, sans raison pas de connaissance scientifique, résultat de l'étude des causes, de la fin, de l'origine. « Les idées, que renferme le principe de contra-
» diction, dit Balmes (2), sont les plus simples et les plus
» claires qui se puissent concevoir ; c'est l'évidence au plus
» haut degré. Mais s'il est seul, à quoi sert-il ? Etudiez-le,
» creusez-le dans tous les sens, vous n'en tirerez qu'une
» intuition pure ; intuition très distincte, sans doute, mais
» stérile. Comme il n'affirme l'existence ou la non-existence
» d'aucun être en particulier, impossible d'en rien conclure
» pour ou contre une réalité quelconque. L'esprit ne saisit
» que ce rapport conditionnel : si quelque chose existe, on
» ne peut admettre que cette chose n'existe pas en même
» temps, et réciproquement. Mais qu'un fait se présente à
» l'entendement, celui-ci s'en empare ; il le jette comme un
» pont entre le monde logique et le monde des réalités ; les
» deux rives se rapprochent ; la science naît. Je sens, je
» pense, j'existe ; combinez l'un de ces faits de conscience
» avec le principe de contradiction ; ce qui n'était naguère
» qu'intuitions stériles, se déploie en une suite de raisonne-
» ments féconds embrassant à la fois et le monde des faits
» et celui des idées. »

L'expérience et la raison, voilà les deux sources également nécessaires et essentielles de toute connaissance.

Saint Augustin distingue l'expérience due aux sens extérieurs, et l'expérience due à la conscience, au sens intime, qui n'est pas moins indispensable que le sens extérieur et la

(1) *De magist.* c. 12. Omnia quae percipimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intelligibilia, sive ut more nostrorum avitorum loquar, illa carnalia, haec spiritalia nominamus. *De imm. anim.* c. 6. *De ord.* l. 2, c. 2. Aliud est sentire, aliud nosse. *Soliloq.* l. 1, c. 4.

(2) *Philosophie fondam.* l. 1, ch. 20.

raison. L'âme se sent elle-même d'une manière immédiate (1), et au moyen de ce sens elle arrive à se connaître elle-même ; de plus sans le sens intime toute connaissance soit sensible, soit rationnelle serait impossible. Car un être inconscient ne peut revenir sur ses opérations pour en contrôler la valeur ; or toute véritable connaissance suppose la réflexion du sujet sur son acte, il faut par conséquent un sujet ayant conscience de ses opérations et capable de les examiner (2). Aussi la conscience est le corollaire essentiel de la nature intelligente et la condition indispensable de ses actes. Elle témoigne de notre existence, de toutes les modifications qui affectent l'âme ou le composé humain ; elle nous renseigne sur nous-mêmes, comme les sens extérieurs nous mettent en communication avec le monde visible et materiel.

L'expérience sensible, le sens intime, voilà les deux sources, qui fournissent à la raison la matière de ses opérations. Si nous y ajoutons l'autorité humaine ou divine — qui nous met en relation avec la science de Dieu et de nos semblables — nous aurons énuméré les moyens de connaître, dont dispose la nature humaine.

Saint Augustin ne manque pas d'observer que ces sources, consultées dans les conditions requises, renferment en elles-mêmes la garantie de leur vérité et de leur certitude. Grâce à l'expérience et à la raison nous ne percevons pas seulement la conformité du sujet avec l'attribut, mais nous savons aussi qu'elle existe réellement comme elle se manifeste ; nous savons que nous connaissons la vérité, parce que nous voyons la nécessité absolue ou hypothétique de la proposition. Or, la nécessité objective manifestée à l'esprit exclut toute hésitation et engendre la conviction certaine. J'affirme avec une

(1) *De Trinit.* l. 8, c. 6. Quid enim tam intime scitur, seque ipsum esse sentit, quam id, quo etiam caetera sentiuntur, i. e. ipse animus? Animum igitur cujuslibet ex nostro novimus... quid sit animus, novimus ex nobis, l. 9, c. 3.

(2) S. Thomas distingue une réflexion incomplète et une réflexion complète, l'une appartient au sens, l'autre à l'entendement : Visus primo dirigitur in colorem, sed in actum visionis suae non dirigitur nisi per quamdam reditionem, dum videndo colorem videt se videre. Sed ista reditio incomplete quidem est in sensu, complete autem in intellectu, qui reditione completa redit ad cognoscendum essentiam suam. (*De Verit.* q. X, a. 9.)

certitude inébranlable une proposition, dont le contraire est nécessairement impossible.

Il importe beaucoup de mettre en lumière le caractère objectif de la certitude. Ainsi on ne peut l'asseoir solidement sur un acte de foi en la véracité naturelle de nos facultés. Pour arriver à des convictions scientifiques, l'esprit doit être certain de l'existence d'un critère universel de certitude et de son infaillibilité. Comment acquérir et contrôler cette double connaissance? Par un nouvel acte de foi qui devra être contrôlé à son tour, ou par l'usage des facultés, dont on veut démontrer la véracité? Il n'y a aucun moyen de sortir de ce dilemme. De plus, pour que l'acte de foi soit digne de l'homme, il doit s'appuyer sur des motifs suffisants ; or, comment démontrer par le raisonnement que la foi est raisonnable, si les principes du raisonnement n'ont aucune valeur objective, et reposent uniquement sur la foi naturelle?

Il faut encore se garder de confondre la nécessité subjective,que produit l'évidence avec l'évidence même de la vérité. De fait, l'esprit donne nécessairement son assentiment à une proposition évidente, mais cet effet de l'évidence n'est pas le motif de l'assentiment, de même que la vision ne produit pas la visibilité d'un objet, mais en est l'effet et le résultat.

L'évidence objective ou la nécessité de la proposition manifestée à l'esprit est un signe absolu, universel de la vérité. Nous le trouvons au fond de toutes nos connaissances certaines, dont il garantit la vérité, en nous faisant voir que la chose est objectivement telle, et ne saurait être autrement dans les circonstances données. Cette évidence n'éclaire pas seulement les vérités d'expérience et de raison, mais encore le domaine de la foi. En comprenant l'existence et l'authenticité du témoignage, l'esprit possède un signe extrinsèque. mais infaillible, en vertu duquel il affirme sans hésiter des vérités, qu'il est incapable de contrôler par lui-même.

Le témoignagne infaillible de Dieu, connu comme tel, bannit la possibilité du doute (1). Il en est de même du témoignage humain, lorsque la science et la véracité des témoins n'admettent pas de contradiction (2). Dans les deux

(1) *De ord.* l. 2, c. 9.
(2) *De Trinit.* l. 15, c. 12

cas l'évidence du témoignage révèle la nécessité objective de la chose, puisqu'il est impossible qu'elle ne soit pas, en présence de la parole de Dieu ou de l'affirmation motivée de l'homme.

Un raisonnement semblable justifie la certitude que fournissent les critères subjectifs. L'infaillibilité du sens intime et de la conscience s'impose à l'esprit avec une force irrésistible. Il est impossible de la nier à tel point, que le doute et la négation équivalent à l'affirmation de son existence (1). Douter de son existence ou de sa pensée, c'est l'affirmer, car celui qui n'existe pas ne saurait ni douter, ni penser (2). S'il est vrai, qu'en appelant l'attention des philosophes sur l'importance des questions psychologiques, et surtout sur le fait de la conscience, condition indispensable de toute certitude, Descartes a bien mérité de la science, il faut cependant le reconnaître que longtemps avant lui saint Augustin et saint Thomas avaient indiqué la même voie. Suivant saint Thomas l'intelligence acquiert la connaissance d'elle-même, en se percevant dans les actes, dont elle est le principe efficient. Il lui est par conséquent impossible de douter de son existence : « Nullus potest cogitare se non esse cum assensu, in hoc » enim quod cogitat percipit se esse (3). » Cherchant ensuite la raison de ce mode de connaître, le saint Docteur la trouve dans l'immatérialité de l'âme qui la rend capable de réfléchir, de poser des actes immanents(4). En vertu de cette propriété, elle saisit les immuables essences sous leurs différentes manifestations, et comprend les phénomènes par la nature de la substance qui les produit. Enfin, ne connaissant pas seulement son existence, mais encore sa nature, l'âme contrôle ses notions, a conscience de leur vérité et acquiert la certitude.

Le témoignage des sens extérieurs appliqués dans les conditions normales à leur objet propre n'est pas sujet à l'erreur ; car les sens ne rapportent que l'impression reçue (5).

(1) *De lib. arb.* l. 2, c. 3. *De Trinit.* l. 10, c. 10. *De Civ. Dei* l. 11, c. 26.

(2) *Soliloq.* l. 2, c. 1. Cogitare te scis? — Scio — ergo verum est cogitare te, etc.

(3) *De Verit.* q. 10, a. 12 ad 7.

(4) Ibid. q. 1, a. 9.

(5) *Contra Academ.* l. 3, c. 11, 12. *De Trinit.* l. 15, c. 12.

Les erreurs dont on les accuse doivent être imputées à l'intelligence, qui sans examen préalable, par négligence ou précipitation, confond la chose avec sa manifestation sensible. En négligeant de remplir les conditions qui légitiment la transition de l'objet formel (tel qu'il se manifeste aux sens) à l'objet en lui-même, on s'expose évidemment à des déceptions et à des erreurs. Or les sens n'ont que la fonction de nous renseigner sur les qualités sensibles ; il appartient à la raison seule de juger de la nature et des propriétés essentielles de la chose (1).

Enfin la force inhérente à la raison humaine de produire des connaissances vraies et objectives ne peut être contestée par le sceptique sans flagrante contradiction. S'il croit devoir douter, c'est qu'il a des motifs qui l'engagent à ne rien affirmer avec certitude. Sa raison, par conséquent, a connu la nécessité du doute ; s'il s'abstient d'affirmer ou de nier, c'est que sa raison lui dicte l'abstention ; enfin s'il croit que nous sommes perpétuellement à la merci d'un mauvais génie qui nous trompe, il avoue connaître l'existence de cet esprit. « Regulam ipsam, quam vides, dit saint Augustin (2), concipe hoc modo ; omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit, certus est. De vero igitur certus est. Omnis igitur, qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum, unde non dubitet ; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecumque dubitare. »

Ailleurs, argumentant pour ainsi dire *ad hominem* contre les sceptiques, il emploie la preuve tirée du sens intime : « Sed sine ulla phantasiarum, vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est. Nulla in his veris academicorum argumenta formido dicentium : quid, si falleris ? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest ; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo me esse fallor, quando certum est me esse si fallor (3) ? » Enfin si nous ad-

(1) *De vera relig.* c. 33. Ipsi oculi non fallunt nos ; non enim enuntiare possunt nisi affectionem suam. Quodsi omnes corporis sensus ita enuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus, ignoro.

(2) Ibid. c. 37, n. 73.

(3) *De Civit. Dei* l. 2, c. 26.

mettons la vérité des choses sensibles, n'est-il pas absurde de rejeter les connaissances évidentes de l'intelligence, qui l'emporte considérablement sur les sens (1) ? Le scepticisme avec ses contradictions évidentes est impossible en théorie comme dans la vie pratique. La voix de la nature est trop puissante, les convictions qu'elle engendre sont trop énergiques pour ne pas résister à quelques objections plus spécieuses que solides. Loin de nier l'existence de cette certitude naturelle, le philosophe la prend pour base de ses spéculations ; il se propose d'expliquer ce fait universel, d'en examiner la nature, les fondements, les origines, et d'arriver ainsi à une certitude raisonnée et scientifique. Le doute universel étant absurde, la philosophie doit débuter par des affirmations. Reste à savoir si elles doivent être le fruit d'une démonstration, ou s'il faut placer à la tête de la science des vérités indémontrables. Un moment de réflexion nous fait comprendre l'impossibilité de démontrer tout.

Comme la démonstration consiste à déduire une vérité d'un principe plus évident et mieux connu, il est manifeste qu'il faut arriver à des axiômes évidents par eux-mêmes, sous peine d'aller à l'infini, sans jamais pouvoir démontrer quoi que ce soit. Par conséquent il appartient à la philosophie de déterminer ces vérités fondamentales, qui indémontrables en elles-mêmes, servent de base et de point d'appui à toute démonstration. Suivant la doctrine de l'école, ces vérités sont trois : l'existence propre ; le principe de contradiction ; la faculté de la raison de connaître la vérité.

L'absurdité manifeste du doute universel nous oblige à admettre sans démonstration ces trois éléments primitifs de la science. Essayez d'en rejeter une, vous frappez la raison de stérilité et d'impuissance, vous la livrez aux contradictions du scepticisme.

Cette preuve quoique négative ne laisse pas d'être péremptoire. Distinguons soigneusement une vérité non démontrée, d'une vérité non motivée, car on n'a pas le droit de demander une démonstration que dans le cas où, sans elle, il fau-

(1) *De Imm. anim.* c. 10. Nihil absurdius dici potest, quam ea esse, quae oculis videmus, ea vero non esse, quae intelligentia cernimus, cum dubitare dementis sit, intelligentiam incomparabiliter oculis anteferri. *De quant. anim.* c. 15. Cf. *de vera relig.* c. 39.

drait admettre la chose sans motif. Or les trois propositions, dont nous parlons, portent le motif de leur vérité en elles-mêmes, au point qu'il serait absurde d'en exiger une démonstration, comme il serait absurde de vouloir illuminer le soleil. Ce qui plus est, l'évidence de ces vérités est telle, qu'on les affirme par la négation et le doute. En niant votre existence vous l'affirmez ; doutez du principe de contradiction vous supposez que le vrai n'est pas le faux, que l'être et le non-être sous le même rapport s'excluent dans le même sujet ; niez l'aptitude de votre intelligence à connaître le vrai, vous avouez avoir connu une vérité. On cherche donc en vain à ramener la science à une seule proposition fondamentale : il faut revenir à l'opinion de l'école plaçant à la base de la science trois vérités primordiales : l'une (un fait) dans l'ordre empirique ; l'autre (un principe) dans l'ordre des idées, la troisième enfin qui en généralisant le fait par l'application des principes rend la science possible, réelle et vraie. « Proprium est horum principiorum, dit saint Thomas (1), quod non solum necesse sit ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri quod sint per se vera. Nullus enim potest per se opinari contrarium eorum. »

Voila la doctrine des scholastiques qui n'ont fait qu'exposer d'une manière scientifique les principes de saint Augustin sur la connaissance, ses deux facteurs, sa vérité et sa certitude.

IV.

IDÉOLOGIE.

Saint Augustin distingue exactement, comme nous venons de le voir, la connaissance sensible et la connaissance rationnelle ; chacune d'elles a sa valeur objective, sa vérité et sa certitude. Sa doctrine sauvegarde en même temps l'élément sensible et l'élément idéal de la connaissance. Elle écarte dès le principe l'erreur idéaliste et l'erreur matérialiste résultant logiquement de l'influence exclusive accordée à l'un ou à

(1) *Analyt. post.* l. 1, lect. 19. *In* 3 *Sentent dist.* 23, q. 2, a. 2. Certitudo, quae est in scientia et in intellectu est ex ipsa evidentia eorum, quae certa esse dicuntur.

l'autre élément. Si elle insiste sur le concours nécessaire des deux éléments, elle ne laisse pas d'assigner à chacun son rôle et sa place. L'élément idéal l'emporte de loin sur l'élément sensible en importance et en dignité. L'esprit éminemment spéculatif de saint Augustin ne pouvait pas ne pas mettre en lumière cette vérité capitale; il y revient souvent sous les formes les plus variées et les plus expressives. Quoiqu'infiniment supérieure à l'élément sensible, l'idée n'exclut pas son concours, car, comme l'idée, l'élément sensible a sa source en Dieu, et par conséquent, une contradiction entre les deux n'est pas possible.

Il en résulte que la doctrine de saint Augustin sur le rapport entre le monde intelligible et le monde réel ne pouvait être celle de Platon, dont il aime à suivre les traces. En vertu de ses principes, Platon établit une séparation complète entre les idées et le monde sensible, entre l'élément idéal et l'élément empirique, de sorte qu'à ses yeux le monde réel ne représente qu'une apparence de vérité, un fantôme du monde des idées. Car toute réalisation concrète des idées, tout contact des deux mondes est impossible. Saint Augustin au contraire, tout en maintenant la valeur éminente des idées divines, enseigne qu'elles sont reproduites, réalisées dans le monde créé. En contemplant les idées archétypes de son essence, Dieu crée le monde, de sorte que les êtres créés reproduisent chacun de sa manière l'essence divine, type suprême et modèle infini de toute vérité, bonté et beauté.

Les idées, dit saint Augustin, sont les formes ou les raisons primitives des choses, des formes immuables qui ne sont pas formées elles-mêmes, mais éternelles, et se trouvent dans l'intelligence divine. Tandis qu'elles ne commencent et ne finissent pas, tout ce qui naît et meurt, tout ce qui peut naître ou mourir est formé sur elles. L'âme humaine ne peut contempler ces formes ou raisons qu'avec sa faculté supérieure, l'intelligence, qui est pour ainsi dire l'œil intérieur de l'âme. « Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi visioni idonea : id est quae illum ipsum oculum, quo videntur ista sanum et sincerum et serenum, et similem his rebus, quas videre intendit, habuerit. » Néanmoins quoiqu'il ne soit pas donné à tous de contempler les idées éternelles,

personne ne peut nier, que toutes les choses qui existent et qui se distinguent par leurs natures diverses ne soient créées par Dieu, et que les créatures qui vivent ne tiennent leur vie de Dieu. On doit avouer de même que l'ordre et la conservation de l'univers pendant le cours régulier des siècles montre clairement que l'univers est conservé et gouverné par les lois de Dieu : « Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse ? Restat ut omnia ratione sint condita. » Mais, dirons-nous, que l'homme est formé sur le même type, d'après le même modèle du cheval ou de tout autre créature ? Cette hypothèse détruisant toute distinction essentielle entre les choses créées est absurde. Donc les choses créées correspondent à des idées éternelles distinctes : « Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris ? » Car il ne contemplait pas hors de lui l'exemplaire selon lequel il créait ce qu'il créait ; ce serait un sacrilége de le penser. Il y a donc en Dieu les idées-mères des choses créées, qui sont éternelles et immuables parce que tout ce qui existe en Dieu est éternel et immuable ; les créatures sont ce qu'elles sont parce qu'elles participent des raisons éternelles : « Quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quoquo modo est (1). »

Ailleurs il confirme la même doctrine dans les termes les plus précis. L'erreur de Platon n'est pas d'avoir enseigné l'existence du monde intelligible, si nous faisons attention non au mot qui est contraire au langage de l'Église, mais à la pensée qu'il exprime. Il entendait en effet, par ce monde intelligible la raison éternelle et immuable par laquelle Dieu a fait le monde, raison que vous ne pouvez nier sans être obligé d'avouer que Dieu a fait sans raison ce qu'il a fait, ou que, lorsqu'il le faisait, ou avant qu'il le fît, il agissait nécessairement, comme s'il n'y avait en lui aucune raison d'agir. Mais si cette raison était, comme elle était en effet, il semble que c'est elle, que Platon a nommée le monde intelligible(2).

(1) *De divers. quaest.* 83, q. 46. Cf. *De Civit. Dei* l. 11, c. 10. *De Trinit.* l. 7, c. 10. *Tract.* in Joh. 2, n. 9. *De Gen. ad litt.* l. 5, c. 13.

(2) *Retract.* l. 1, c. 3.

En corrigeant de cette façon au moyen des lumières de la révélation la doctrine de Platon, saint Augustin établit le véritable rapport entre l'élément idéal et l'élément sensible. L'idée divine et la réalité créée d'après cette idée, voilà les deux éléments qu'il ne sépare jamais ; quoiqu'il ait toujours soin de relever combien l'un l'emporte sur l'autre, il n'a garde de négliger les données expérimentales ou de leur refuser la réalité et la vérité. La réalité révélant l'idée et l'idée expliquant la réalité, telles sont les conditions nécessaires de toute méthode, capable de donner des résultats scientifiques.

Pour se convaincre de l'influence exercée par S. Augustin, sur la philosophie scolastique, il suffit de jeter un coup-d'œil sur la quinzième question de la première partie de la *Somme théologique*, où S. Thomas développe d'une manière systématique la doctrine de S. Augustin. Le saint Docteur établit dans le premier article cette proposition : Comme toutes choses ont été faites par Dieu et non pas par le hasard, il est nécessaire que les idées de toutes choses, à la ressemblance desquelles toutes choses ont été faites, préexistent dans son entendement, Dans le second il prouve que cette idée ne peut pas être uniquement celle du premier être créé, lequel eût ensuite produit le second, et le second le troisième, et ainsi de suite. Il en donne cette solide raison, que Dieu est non seulement cause des êtres, mais aussi cause de l'ordre qui règne dans le monde, et qu'il n'aurait pu avoir l'idée de cet ordre s'il n'avait eu l'idée de chacune des parties qui le composent, de même que l'architecte ne concevrait pas le plan de l'édifice qu'il veut élever, s'il ne concevait pas chacune de ses parties. Or ces idées ne sont en Dieu que la connaissance de sa propre essence : « L'essence de Dieu peut être connue par lui non seulement telle qu'elle est en elle-même, mais aussi selon un certain mode de ressemblance que les créatures ont avec elle. Chaque créature, en effet, a une essence propre par laquelle elle participe en quelque manière à la similitude de l'essence divine. Ainsi Dieu, connaissant son essence comme imitable par la créature, la connaît comme l'essence propre et le type de cette créature. Et ainsi des autres (1). Enfin, dans le troisième article de la

(1) *S. theol.* I, q. 15, a. 2.

même question, il affirme qu'en Dieu sont les idées de toutes les choses existantes ou possibles,

Cette théorie présente une importance considérable en philosophie. Elle fournit, en effet, la base et l'explication scientifiques de la possibilité, de la création, de l'ordre métaphysique, de la valeur objective de nos connaissances, de l'ordre moral, de la vérité métaphysique des êtres, du caractère analytique des principes.

La question de l'origine de nos connaissances se confond avec la question de l'origine des premiers concepts représentant les essences immuables des choses. Or les essences sont immuables parce qu'elles sont les copies des idées immuables de Dieu ; notre entendement a la force de les saisir parce que sa lumière intelligible est créée à la ressemblance de l'entendement divin, la source des raisons de toutes choses. Donc la théorie des idées divines résout en dernière analyse le problème de la connaissance.

Expliquons cet argument en quelques lignes. La connaissance résulte de deux éléments : de la puissance intellective, qui perçoit les essences des choses, et de l'essence elle-même déterminant l'acte de la puissance. Or en cherchant la raison philosophique de ce ces deux éléments, on arrive forcément à Dieu.

La puissance intellective est capable de découvrir les essences des choses parce que sa lumière participe à la lumière de l'entendement divin, où se trouvent les raisons de toutes choses. En effet, Dieu accorde à tous les êtres les forces proportionnées et conformes à leur nature, créée sur l'idée-type de son intelligence. Or, les êtres intelligents demandent une lumière intelligible qui les mette à même de connaître les choses d'une façon conforme à leur nature. Donc l'entendement humain peut connaître les essences des choses, parce que Dieu l'a créé sur le type de l'être intelligent, qui se trouve dans son intelligence divine. Ajoutons que la faculté que Dieu accorde suit le mode d'opérer que réclame la nature de l'être, or la nature de l'esprit humain exige que, dans sa condition actuelle, il ne connaisse le supra-sensible que par abstraction du sensible. Par conséquent il ne connaît pas Dieu, — sans lequel on ne peut expliquer complétement la faculté intellective, — d'une

manière immédiate, mais d'une manière médiate au moyen des créatures.

Si l'on considère le second élément, c'est-à-dire l'influence qu'exerce l'intelligible sur l'intellect, on aboutit encore en dernière analyse aux idées divines. Les essences des choses ne peuvent déterminer l'acte de l'intelligence sans agir sur elle ; or elles ont cette force d'agir parce qu'elles sont des copies faites sur les idées-modèles de Dieu.

La lumière intellective, quoiqu'inhérente à notre faculté de connaître, ne cesse pas d'être un don, créé et conservé par Dieu (1). Dieu en effet exerce une double causalité sur elle ; il crée et conserve les essences des choses sans lesquelles l'intellect manquerait d'objet ; il crée et conserve la lumière intellectuelle sans laquelle les essences ne pourraient pas être connues (2). Dans ce sens il est vrai de dire que nous connaissons tout en Dieu, quoique le moyen de connaître ne soit pas Dieu, mais la lumière intellective créée et conservée par Dieu.

Rien ne caractérise mieux la doctrine idéologique d'un philosophe que l'opinion, qu'il se forme sur les universaux. On connaît la célèbre controverse qui divisa les scolastiques du moyen-âge en nominalistes, conceptualistes et réalistes. Qu'on me permette en passant de donner le jugement, que porte sur ces débats un auteur qui lorsqu'il l'écrivait n'était guère ami des doctrines de l'Ecole : « Cette controverse, dit M. Hugonin (3), est grande et instructive. Elle atteste, en effet, une prodigieuse activité intellectuelle. L'objet sur lequel cette activité s'exerçait était le problème nécessaire et fondamental de toute philosophie. Nous ne sommes pas de ceux qui blâment les scolastiques de l'opiniâtreté avec laquelle ils scrutèrent la nature de l'universel ; nous admirons, au contraire, leur étude courageuse et patiente ; et nous sommes loin de mépriser les résultats de leurs pénibles recherches. Au travers de ces expressions qui nous paraissent barbares, dans ces formules veillies, où la pensée semble reléguée comme dans une citadelle inaccessible, au milieu de ces abus de la dialectique qui entravent l'esprit dans sa marche,

(1) S. August. *c. Faustum* l. 20, c. 6.
(2) *S. theol.* I, q. 12, a. 2, q. 84, a. 5, q. 88, a. 3 ad 2.
(3) *Ontologie.* Vol. I, ch. 5, p. 213.

enchaînent ses mouvements et ne lui laissent ni liberté ni grâce, on découvre souvent une analyse profonde, et quelquefois délicate, des aperçus lumineux, des difficultés heureusement vaincues et une préparation sérieuse à la solution du problème qui les occupe ».

En vertu de son principe, Platon ne pouvait attacher de l'importance qu'à l'universel, représenté par les idées (1), qui seules sont vraiment des êtres : il devait négliger les individus qui naissent et périssent sans cesse, et n'ont une ombre d'existence, que parce qu'elles participent en quelque manière à l'essence de ces êtres naturels.

Platon explique cette participation par une imitation (μιμησις, ὁμοιωσις). Les idées sont les types (παραδειγματα) qui se réfléchissent dans la réalité sensible (εἰδωλα) comme dans un miroir. Seulement cette reproduction est souverainement imparfaite; les choses sensibles ne présentent que des images imparfaites, telles que les produit une glace ternie. Car d'abord la matière est incapable de réfléchir toute la splendeur de l'idée; ensuite le flux perpétuel des choses passagères trouble et détruit la pureté de l'image. Dans le monde intelligible tout respire la pureté et la clarté, dans le monde sensible règnent le trouble et la confusion; là il y a abondance et perfection, ici pénurie, limite, imperfection. Les êtres, que renferme le monde sensible se trouvent au milieu de l'être et du non-être; ils sont, parce qu'ils participent à l'idée, ils ne sont pas, parce qu'ils ne participent que d'une manière très imparfaite.

(1) Platon, selon le témoignage d'Aristote a entrepris dans un âge avancé de réduire les idées aux nombres. On trouve des traces de cette théorie dans quelques dialogues de Platon, où il désigne les idées comme des ἐναδες ou des μοναδες en distinguant à la façon de Pythagore les deux éléments περας et ἀπειρον. Suivant les renseignements d'Aristote (*Met.* 1, 6, 14, 1) Platon admettait deux éléments (στοιχεια) des idées, comme de tout être en général, la forme (περας) et l'indéterminé (ἀπειρον) informe recevant la forme. Par conséquent il paraît avoir considéré tout objet comme un composé de forme et de matière; mais tandis que dans le monde sensible l'ἀπειρον est la matière décrite dans le Timée, et le περας la forme; dans le monde des idées (νοητα) le περας est l'unité (ἑν) et l'ἀπειρον le plus et le moins. De ces éléments jaillissent naturellement les nombres auxquels on peut réduire ainsi les idées. De ces nombres-idées Platon distingue les nombres des mathématiques placés entre les idées et les choses sensibles. L'unité (ἑν) s'identifie avec l'idée du bien. V. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. I, p. 108.

L'âme plongée dans le corps comme dans une prison ténébreuse, n'a plus qu'un vague souvenir des idées divines, voilà pourquoi « Discere est reminisci (1). » Poussée par l'image grossière du monde sensible, l'âme se réveille et tâche de se rappeler peu à peu les idées divines.

Saint Augustin a su éviter l'idéalisme du philosophe sans tomber dans l'erreur opposée. L'intelligence divine ne renferme pas seulement les idées-types des genres et des espèces, elle renferme aussi les idées des individus qui, quoique subordonnées à l'idée de l'universel, ne perdent pas leur caractère propre et indépendant (2). C'est ainsi qu'on concilie l'universel avec l'individu, et qu'on sauvegarde la réalité et la substantialité de l'être créé, sans mettre en danger la valeur objective de l'universel.

Les Nominalistes niant l'existence des idées universelles, applicables de la même manière à plusieurs individus, les réduisent à des noms exprimant confusément la collection des individus.

Les Conceptualistes admettent les idées universelles, mais ils leur refusent toute valeur objective. Ils les considèrent comme des formes subjectives de l'esprit. La doctrine de Kant n'est que le conceptualisme réduit en système.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur la fausseté de ces deux opinions qui aboutissent fatalement à la destruction de toute certitude et de toute science. Les termes communs, élément essentiel de toute langue, ont une signification déterminée; ils révèlent l'existence d'idées vraiment universelles et objectives.

Si l'idée est objective, où trouver son objet? Que représente par exemple l'idée d'homme en général? Les Réalistes répondent : la nature humaine physiquement une et identique dans tous les hommes.

Nous ne pouvons admettre cette réponse. Car elle introduit dans l'ordre créé le mystère de la Sainte Trinité : une nature existant sans se muliplier en trois personnes réellement distinctes entre elles. Elle confond l'essence à l'état abstrait avec l'existence concrète; la possibilité avec l'acte;

(1) *Phaedon*, p. 72. *Menon*, p. 81 sqq.
(2) *Quaest.* 83, q. 46. Singula propriis creata sunt rationibus.

l'ordre logique avec l'ordre réel; cette nature serait en même temps une et multiple; déterminée et indéterminée; communiquée et incommunicable. Cette opinion nous conduit logiquement au panthéisme; en réalisant l'idée de l'être, il faudra admettre l'existence d'une seule substance, dont tous les êtres forment des manifestations.

Les Scolastiques distinguent, avec saint Thomas, dans l'idée universelle la matière et la forme. L'essence, conçue par abstraction sans ses notes individuelles constitue la matière qui existe réalisée dans les individus. La forme abstraite sous laquelle nous la concevons est l'œuvre de l'intellect. Voilà pourquoi suivant saint Thomas (1) toute universalité naît d'une opération intellectuelle ayant son fondement dans les individus. En conséquence :

1. La nature créée n'a qu'une unité logique, due à l'action abstractive de l'esprit. En réalité, il y a tant de natures qu'il y a des individus de la même espèce, ou du même genre.

2. Ceux qui défendent l'existence d'une nature universelle confondent l'unité logique avec l'unité numérique et réelle.

3. L'individu se compose de deux parties métaphysiques (que l'esprit seul distingue) l'essence et l'existence. La première par elle seule à l'état de pure possibilité présente un caractère d'universalité, elle peut exister plus d'une fois. L'existence, le complément de la possibilité, actualise l'essence dans un être individuel, existant d'une manière concrète dans le temps et l'espace. En dégageant l'individu de ses notes caractéristiques, l'esprit perçoit l'essence applicable à toute l'extension de l'idée.

(1) Cum dicitur universale abstractum duo intelliguntur, scilicet ipsa *natura* rei, et abstractio seu *universalitas*. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus. Sed hoc ipsum, quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu..... Similiter humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel illo homine : sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsum abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum. *S. theol.* I, q. 85 a. 2, ad 2.

4. Cette opération est subjective, ainsi que la loi psychologique en vertu de laquelle l'intellect créé va de la connaissance imparfaite à la connaissance parfaite. Mais l'objet complexe de l'idée (l'individu) et son objet formel (l'essence possible) étant objectifs, on comprend comment cette théorie sauvegarde complétement la valeur de nos connaissances.

La doctrine, que nous venons d'esquisser, repose sur un principe aussi simple qu'évident : « Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. » Les choses connues n'existent pas de la même manière en elles-mêmes et dans l'intelligence. Individuelles, concrètes en elles-mêmes, elles prennent dans l'intelligence, faculté immatérielle et inorganique, une existence universelle et abstraite. En rejetant ce principe, il faut ou bien nier l'existence des idées universelles, parce qu'en réalité il n'existe que des individus, ou bien admettre l'existence concrète d'une nature universelle.

La Scolastique, on le voit, a su trouver la véritable solution du problème en évitant les deux excès également erronés du Nominalisme et du Réalisme.

V.

Origine et nature des idées.

Lorsqu'on considère les doctrines de saint Augustin exposées jusqu'ici, on peut soupçonner pour ainsi dire *a priori* la solution qu'il donne au problème de l'origine de nos idées. Fidèle à ses principes, il refusera avec saint Thomas à l'esprit humain une connaissance immédiate de l'intelligible, pour lui accorder une connaissance médiate, obtenue par l'intermédiaire du monde sensible et créé. La faculté de connaître d'une nature composée d'esprit et de matière ne peut avoir comme objet propre, direct et immédiat de son activité l'intelligible pur et en acte, objet propre des substances purement spirituelles; elle atteint directement l'intelligible dans le sensible, l'essence dans l'existence, l'universel dans l'individu.

De fait saint Augustin, comme tous les saints Pères n'admet pas d'autre connaissance naturelle de l'homme, que celle

qui débute par l'intuition sensible pour s'élever ensuite à la connaissance des causes et de Dieu. Dieu, invisible en lui-même, se révèle à l'homme par des œuvres, faites conformément aux idées divines (1).

Pour établir cette thèse importante, au lieu de nous appuyer sur quelques textes isolés, nous préférons donner l'analyse d'un livre, où le saint Docteur développe avec toute la clarté désirable son opinion sur la nature des connaissances humaines.

Constatons d'abord, que selon la doctrine de saint Augustin, la lumière de la raison est une lumière spirituelle de l'âme, lumière créée à la ressemblance de la lumière divine, lumière subjective, réellement identique avec notre faculté intellectuelle, qui rend l'âme capable de dépasser les limites du monde sensible, et de contempler les vérités éternelles.

Saint Augustin distingue trois espèces de lumière : la lumière matérielle qui nous révèle le monde corporel : « Alia enim est lux quae videtur his oculis corporeis etiam ipsa corporea; » la lumière intérieure appartenant à la faculté de sentir : « alia item lux est vita sentiens, et valens discernere quae per corpus ad animae judicium referuntur; » enfin, la lumière intellectuelle par laquelle nous raisonnons : « tertium lucis genus in creaturis intelligi potest, quo ratiocinamur. Huic contrariae tenebrae sunt irrationabilitas, sicut sunt animae brutorum (2). »

Cette lumière subjective n'est pas la lumière divine ; « Aliquis splendor ejus in nobis est, quae nostra sapientia dicitur (3). » Et ailleurs : « Quae cogitatio, dicite, si potestis, quale lumen sit quo illa omnia quae hoc non sunt, et inter se discernuntur, et quantum ab hoc distent, fida manifestatione cognoscitur, et tamen etiam hoc lumen non est lumen illud quod Deus est; hoc enim creatura est; Creator est ille; hoc factum, Ille qui fecit (4). »

(1) *De Gen. ad litt.* l. 4, c. 32. Mens humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis experitur, et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire principaliter et incommutabiliter manentes in verbo Dei, et sic invisibilia ejus per ea, quae facta sunt, intellecta conspicere. *De lib. arb.* l. 3, c. 10.

(2) *De Gen. ad litt.* imperf. c. 5, n. 24.

(3) *Epist.* ad Consentium n. 11.

(4) *Contra* Faustum l. 20, c. 7.

Saint Augustin, on le voit, est parfaitement d'accord ici avec saint Thomas ; il nous reste à voir si la faculté subjective débute par l'intuition du premier Être, ou par la perception du monde sensible. Afin de répondre pleinement à cette question, nous allons étudier la doctrine qu'expose saint Augustin dans son Traité *de Trinitate* (1), en suivant la savante analyse donnée par le cardinal Zigliara (2). Commençons par l'interprétation donnée au Livre XV du texte de l'apôtre : « Videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem (3). »

Si nous cherchons à savoir ce qu'est le miroir dont parle l'apôtre, et comment dans ce miroir nous pouvons voir les choses spirituelles et divines, nous trouverons l'explication en ceci, que dans le miroir on ne voit que l'image de la chose. « Quale sit et quod sit hoc speculum si quaeramus » profecto illud occurrit quod in speculo nisi imago non » cernitur. » Et voilà ce que nous nous sommes efforcés de faire, de voir dans le miroir de quelque façon Dieu qui nous a créés au moyen de l'image, que nous sommes nous-mêmes. « Hoc ergo facere conati sumus, ut per imaginem hanc, quod » nos sumus, videremus utcumque a quo facti sumus, tan- » quam per speculum (4). »

Quoiqu'on puisse entendre par le mot *aenigma* une similitude quelconque obscure et difficile à percevoir, aucune cependant n'est plus apte à l'effet que l'homme, appelé l'image de Dieu. Et personne ne doit s'étonner s'il rencontre dans cette manière de connaître au travers le miroir et l'énigme des difficultés pour arriver à une connaissance même imparfaite ; car où il y a vision facile, il n'y a pas d'énigme (5).

Saint Augustin enseigne donc que l'homme connaît Dieu

(1) « De Trinitate, quae Deus summus et verus est, libros juvenis inchoavi, senex edidi. »

(2) *Della luce intellettuale*, vol. I, p. 267.

(3) Corinth. XII, 11.

(4) *De Trin.* l. 15, c. 8.

(5) Cum igitur speculi et aenigmatis nomine quaecumque similitudines ab Apostolo significatae intelligi possint, quae accomodatae sint ad intelligendum Deum eo modo quo potest ; nihil tamen est accomodatius quam id quod imago ejus non frustra dicitur. *Ibid.* c. 9. n. 16.

d'une manière médiate; nous rencontrons la même doctrine en examinant brièvement comment l'âme connaît les substances corporelles, elle-même, les choses supra-sensibles et Dieu.

I. Au Livre VIII saint Augustin distingue dans les dogmes de foi l'élément imaginaire de l'élément réel et dogmatique. Lorsque nous croyons des faits ou des choses, l'esprit se les représente dans l'imagination au moyen de figures et de formes qui souvent ne répondent pas à la réalité. Ces formes et ces figures n'appartiennent pas à l'objet de la foi. Nous ne croyons pas les faits, tels que les représente l'imagination, mais tels qu'ils arrivent, selon les principes génériques ou spécifiques qui les informent. Ces principes abstraits, rendus concrets par les faits, nous ne les croyons pas, nous les comprenons. « Sic et virtutem miraculorum ipsius et resurrectionis ejus » quoniam novimus quid sit omnipotentia, de omnipotenti » Deo credimus, et secundum species et genera rerum vel » natura insita vel experientia collecta, de factis hujusce- » modi cogitamus ut non ficta sit fides nostra. » Ainsi nous savons ce qu'est la virginité, la naissance, le nom propre; ces concepts nous les appliquons aux faits de l'Ecriture Sainte, objets de notre foi : « quid sit autem virgo, et quid sit nomen proprium non credimus, sed prorsus novimus (1). »

Le saint Docteur parle évidemment ici de concepts généraux, qui à son avis sont le fruit de l'abstraction.

Voici comment il explique leur origine. « Quid sit mori, » et quid sit vivere, utique scimus. » Voilà l'élément universel et le concept qui l'exprime. Mais comment se produit-il en nous? Parce que nous vivons, et que nous avons vu par expérience des morts et des mourants : « quia et vivimus et mortuos ac morientes aliquando vidimus et experti sumus. » Il ajoute qu'au moyen des concepts formés par l'expérience, l'esprit passe à d'autres concepts représentant des choses dont nous n'avons pas eu l'expérience. « Quid est autem aliud resurgere, nisi reviviscere, id est, ex morte ad vitam redire? (2). » Pareillement nous abstrayons le concept général

(1) *Ibid.* c. 5, n. 7.

(2) *Ibid.* c. 5. n. 8. Cf. *De Gen. ad litt.* l. 8, c. 16. S. Thom. *Q. Disp. De Verit.* q. XI.

de l'être vivant, du fait expérimental donné par le mouvement de notre propre corps : « Nam et motus corporum, quibus praeter nos alios vivere sentimus, ex nostra similitudine agnoscimus; quia et nos ita movemus corpus vivendo, sicut illa corpora moveri advertimus (1). »

Si l'on objecte que saint Augustin semble parler de concepts indépendants de l'expérience, *natura insita,* nous répondons, qu'il n'entend nullement admettre des idées innées à l'âme. Dans le premier livre des *Rétractations* il réprouve absolument les idées innées de Platon, qu'il avait défendues dans ses *Soliloques*, et combattues ensuite dans son traité de la Trinité (2).

Une étude comparative des passages, où nous rencontrons fréquemment (3) la même expression, nous persuade qu'elle ne signifie autre chose, qu'un instinct, qu'une inclination naturelle de la raison à son objet propre. Cela résulte à l'évidence du texte, où il attribue la même inclination aux animaux dans la sphère de leur connaissance sensible : « Neque quasi humanæ prudentiæ rationisque proprium est... Nec animas nostras vident, sed ex motibus corporis, idque statim et facillime *quadam conspiratione naturali* (4).

Si nous rejetons les idées innées, indépendantes de l'expérience, nous sommes loin de nier la *faculté innée,* capable de saisir les essences des choses, et de se former ainsi les idées universelles (5). Il y a dans l'âme une prédisposition, une tendance naturelle, une aspiration vers la vérité, dont elle poursuit incessamment la connaissance. Il en résulte que la faculté abstractive produit dès l'origine spontanément, nécessairement, sans intervention de la volonté ou de la réflexion, les premiers concepts et les premiers principes, qui contiennent en germe toute la science.

Nous admettons avec Aristote (6) que tous les hommes

(1) *Ibid.* l. 8, c. 6.

(2) Item quodam loco dixi, quod disciplinis liberalibus eruditi, sine dubio in se illas oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt. Sed hoc quoque improbo... *Retract.* l, 1, c. 4.

(3) *De Trinit.* l. 8, c. 4. *De Mag.* c. 8. *De Lib. arb.* l. 2, c. 9. *De duab. anim.* c. 11, c. 12.

(4) *De Trin.* l. 8, c. 6.

(5) V. Dupont, *Ontologie*, p. 112.

(6) *Metaph.* l. 1. c. 1, Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.

désirent naturellement la science, avec saint Thomas (1), qu'il y a dans chaque homme un principe de la science, c'est-à-dire la lumière de l'intellect actif, par laquelle il connaît dès l'origine et naturellement quelques principes universels de toutes les sciences.

II. Saint Augustin comme saint Thomas distingue une double connaissance de l'âme, l'une se rapporte à l'existence, l'autre à la nature intrinsèque. « Non enim tantum sentimus animum sed etiam scire possumus quid sit animus » (2). La première connaissance n'admet pas de doute, car l'âme ne peut déployer son activité sans avoir conscience d'elle-même, *sentimus animum*, dit saint Augustin ; et saint Thomas dit que la seule présence de l'âme, principe de l'acte par lequel elle se perçoit suffit à produire cette première connaissance (3). Mais si tous connaissent l'existence de l'âme, il n'en est pas de même de sa nature, que beaucoup ignorent (4).

Pour arriver à cette connaissance de l'âme humaine, nous nous servons de l'analyse de ses facultés : « Sed etiam scire possumus quid sit animus *consideratione nostri* : habemus enim animum (5) ». Saint Thomas indique le même moyen ; nous arrivons à connaître la nature de l'âme en considérant ses actes : Secundum quod naturam humanæ mentis ex actu intellectus consideramus (6).

Saint Augustin répète la même doctrine en plusieurs endroits de son ouvrage, en ajoutant que, de même que l'âme a conscience de sa connaissance, elle comprend par ce fait ce qu'est la connaissance : « Novit quod alia noverit, se

(1) *S. Theol.* I, q. II, a. 1 ad 1. Inest unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum...

(2) *De Trinit.* l. 8, c. 6.

(3) I. q. 87, a. I. Ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit se ipsam : et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam.

(4) *De Ordine.* lib. 2, c. 11. Quid sit ipsa ratio, et qualis sit, nisi perpauci, prorsus ignorant. Mirum videtur, sed tamen se ita res habet.

(5) *De Trinit.* l. 8, c. 6.

(6) Loc. supra cit.

autem non noverit : hinc enim novit et quid sit nosse » (5). Et ailleurs : « Non quidem videri Deus nisi animo potest, nec tamen ita ut animus videri potest » (6). Si l'âme ne se voit pas elle-même d'une manière immédiate, à plus forte raison elle ne pourra voir Dieu d'une manière immédiate et intuitive.

Saint Augustin enseigne en termes formels, que nous connaissons l'esprit humain par ses actes, que nous savons ce qu'est l'âme en consultant nous-mêmes : *Consideratione nostri*. Nous lisons néanmoins au Livre IX : » Ce n'est pas en effet, en voyant plusieurs esprits *des yeux corporels*, que nous recueillons par similitude la notion de l'esprit humain ; mais nous contemplons l'inviolable vérité, par laquelle nous définissons parfaitement, autant que la chose est possible, non pas ce qu'est l'esprit de chaque homme, mais ce qu'il doit être dans les essences éternelles (1).

La première partie de ce texte qui exclut la visibilité corporelle de l'esprit humain n'offre aucune difficulté. Avant d'expliquer la seconde nous ajoutons ce qui suit immédiatement : « Au-dessus (des images sensibles) règne et brille le » jugement de la vérité, et ce jugement est inébranlable » par les lois incorruptibles de sa législation, s'il est obscurci » par les images corporelles, comme par une espèce de » nuage, il ne dérobe jamais complétement sa lumière »

En examinant le contexte de ces passages on trouve que saint Augustin s'occupe de distinguer l'objet de l'intelligence de l'objet des sens : « Res quædam menti nuntiata per oculos memoriæque transfusa imaginarium conspectum facit. Sed aliud mente conspicio. » Le jugement de l'intelligence éminemment supérieur à l'action des sens est gouverné par d'autres lois que celles des sens. Or ces lois ne pouvant dépendre en dernière analyse de l'intelligence, ont en Dieu leur source immuable et éternelle. Par conséquent lorsque nous connaissons les essences des choses, nous connaissons une vérité qui a sa dernière raison dans l'intelligence divine. C'est l'explication que donne saint Thomas du

(5) *De Trinit.* lib. 10, c. 3.
(6) *Enarr.* in ps. 41, n. 7.
(1) *De Trinit.* l. 9, c. 6, nˢ 9-10.

passage cité : le jugement, dit-il, et sa vérité ne sont possibles que parce que notre lumière intellectuelle participe à la vérité divine qui renferme les essences de toutes les choses (1). Lorsque nous connaissons la vérité créée, nous pouvons affirmer qu'implicitement nous voyons la vérité divine. La sagesse de l'homme est la sagesse de Dieu, dont elle est une participation, comme la justice humaine est la justice de Dieu ; la bonté, la vérité et la beauté des créatures sont la bonté, la vérité et la beauté de Dieu, qui les a créées et données (2). Nous connaissons tout en Dieu, parce que Dieu crée, et conserve notre lumière intellectuelle et concourt avec elle, et parce qu'il est la cause exemplaire de la vérité objective des choses que nous connaissons.

III. Passons à la connaissance du monde supra-sensible. Comment acquérons-nous par exemple le concept de la beauté ? Saint Augustin répond : par l'abstraction formant un concept général applicable aux individus. Lorsque quelqu'un, dit-il, entend parler de la beauté d'un objet, son cœur désire voir cet objet, et en jouir. Ce fait provient de son idée générale du beau puisée dans la considération des beautés corporelles. « In his quippe rebus in quibus non usitate dicitur studium, solent existere amores ex auditu, dum cujusque pulchritudinis fama ad videndum ac fruendum animus accenditur, *quia generaliter novit corporum pulchritudines*, *ex eo quod plurimas vidit*, inest intrinsecus unde approbetur, cui forinsecus inhiatur. Quod cum fit, non rei penitus incognitae amor excitatur, cujus genus *ita* notum est (3). »

Au chapitre XXIX du livre *De Vera Religione* pour montrer comment l'esprit s'élève par les choses visibles à la connaissance des invisibles, il présente une analyse détaillée du

(1) Sed verum est, quod judicium et efficacia hujus cognitionis, per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur. Loc. cit.

(2) *De Trinit.* l. 14, c. 12. Sic enim dicitur ista hominis sapientia, ut etiam Dei sit. Verum non ita Dei qua sapiens est Deus. Neque enim participatione sui sapiens est, sicut mens participatione Dei. Sed quemadmodum dicitur etiam justitia Dei, non solum illa qua ipse justus est, sed quam dat homini cum justificat impium.

(3) *De Trinit.* l. 10, c. 1.

concept de la beauté. De conclusion en conclusion il arrive à établir l'existence d'une loi suprême de toute beauté et de tous les arts. Comment voyons-nous cette loi? En elle-même par intuition immédiate? Cette hypothèse répugne au procédé analytique, qui nous conduit au concept abstrait de la beauté par la considération des créatures. De plus ce concept générique ne peut représenter directement Dieu, parce que l'essence, que représente le genre se trouve réalisée dans les individus, qui appartiennent au genre. Néanmoins parce que la vérité créée participe à la vérité divine, saint Augustin affirme que la vérité de Dieu brille aux yeux de notre intelligence, toutes les fois que nous contemplons la vérité, la beauté des créatures : elle brille non d'une manière immédiate, en elle-même, mais d'une manière médiate, par le reflet des créatures.

IV. Si saint Augustin a enseigné l'intuition immédiate de Dieu, nous devons rencontrer cette doctrine sans aucun doute dans les textes, où il parle *ex professo* de notre connaissance de Dieu. Or au lieu de rencontrer ne fût-ce qu'une trace de cette prétendue intuition, nous trouvons partout des preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu.

Saint Augustin expose l'argument physique basé sur l'ordre du monde (1); l'argument psychologique passant de la mutabilité des créatures à l'immutabilité de Dieu (2); l'argument métaphysique tiré des degrés de perfection des êtres créés (3) reproduit par saint Thomas (4); il développe l'argument de saint Paul (Rom. I. 18), mais jamais il ne songe à démontrer l'existence de Dieu par la seule analyse de notre concept.

Nous concluons avec le cardinal Zigliara (5) que si le langage de saint Augustin rappelle la philosophie de Platon, sa doctrine s'en écarte complétement. L'interprétation qu'il donne des paroles de saint Paul, ses théories sur la connaissance des substances corporelles, de nous-mêmes, des sub-

(1) *De Civit. Dei* l. 11, c. 4. *Confess.* l. 10, c. 6. *De utilit. cred.* c. 16, etc.

(2) *De vera relig.* c. 39. *De Civ. Dei* l. 8. c. 6. In Jo. Evang. c. 5. *Tract.* 19.

(3) *De vera relig.* c. 30, n. 56. *De Trinit.* l. 8, c. 3.

(4) *S. Theol.* I, q. 2, art. 2.

(5) Ouvr. cité, vol. I, p. 301.

stances immatérielles et de Dieu ne diffèrent des théories de saint Thomas que par la forme.

Il nous sera facile de confirmer cette conclusion par l'examen comparatif des principes idéologiques des deux saints Docteurs.

La controverse de l'origine et la nature des idées peut être ramenée, nous semble-t-il, à cette question fondamentale : Quel est l'objet *propre* et *immédiat* de l'intelligence humaine? En effet, si l'objet immédiat de l'intelligence est le nécessaire, l'immuable, l'infini, il faut accorder à l'homme une intuition directe de Dieu; son premier concept représentera l'Être absolu, sans lequel toute connaissance est impossible; ou bien il faut avoir recours à des idées innées, indépendantes de l'expérience, pour expliquer l'origine des concepts universels.

Affirme-t-on au contraire avec les scolastiques, que nos premiers concepts représentent le contingent, le variable, le fini, il n'y a aucune nécessité d'admettre la vision de Dieu ou des idées innées. Les idées se forment par la force abstractive de l'entendement, et empruntent leur valeur objective aux essences des choses.

La perception, dit saint Thomas, acte vital du sujet pensant doit avoir un objet propre, proportionné à la nature du sujet. Guidé par ce principe, il passe en revue les êtres doués de connaissance, et arrive à cette conclusion : Dieu, l'absolu est l'objet propre de la seule intelligence divine, car l'infini en lui-même est proportionné seulement à l'intelligence infinie. Un esprit créé ne peut avoir pour objet de son premier acte qu'un être créé. Aussi l'ange, complétement indépendant de la matière dans ses opérations a pour objet immédiat de son activité, l'immatériel, l'intelligible créé; il le connaît directement et au moyen de cette connaissance, le monde supérieur et inférieur. L'intelligence humaine appartient à l'âme spirituelle, qui est en même temps la forme substantielle du corps. Sans être dégagée complétement de la matière, comme la faculté de l'ange, elle n'exerce cependant pas ses fonctions par des organes corporels, comme la faculté de sentir. Son objet propre par conséquent, conforme à sa nature, n'est pas le sensible comme tel, ni le supra-

sensible comme tel, mais le supra-sensible dans le sensible, l'immatériel dans la matière, l'essence dans l'existence (1).

Saint Thomas propose le même argument sous une autre forme. Dieu, acte pur, contemple l'intelligible pur toujours en acte, sa divine essence. L'ange, quoique doué d'un principe toujours actif est sujet à la loi de tout être limité, son intelligence est perfectible : par conséquent il connaît directement l'intelligible se manifestant par lui-même, sans manifester toutefois toute vérité ; l'intellect humain originairement en puissance se développe successivement : son objet immédiat est l'intelligible en puissance, c'est-à-dire : l'essence dans l'existence, le nécessaire dans le contingent, l'universel dans l'individu.

Voilà comment saint Thomas justifie sa théorie, en la basant sur une étude consciencieuse de la nature humaine. La démonstration nous semble péremptoire. Elle révèle aussi le vice radical des systèmes opposés : en accordant à l'homme ce qui ne convient qu'à Dieu et aux substances séparées, ils méconnaissent l'ordre hiérarchique de la création, et s'exposent ainsi au danger de confondre la nature des êtres divers après avoir confondu l'objet propre de leur activité intellectuelle.

Le principe exposé et démontré produit les corollaires suivants qui sont tout autant de thèses idéologiques de saint Thomas.

Notre connaissance intellectuelle débute par l'intuition sensible. Nous ne connaissons le supra-sensible que d'une manière médiate, par négation, analogie, comparaison. Ici-bas l'homme ne peut voir Dieu directement; il Le connaît au moyen des créatures par des idées analogiques et déduites. L'intelligence possède une faculté abstractive destinée à rendre le sensible intelligible, c'est-à-dire à saisir l'essence dans l'individu.

Cette faculté est douée de cette énergie intellectuelle parce qu'elle est une participation créée de l'intelligence divine.

Nous allons voir maintenant si la doctrine de saint Augustin, qu'on dit platonicienne diffère de celle de saint Thomas.

(1) *S. Theol.* I, q. 89, a. 3. Primum quod intelligitur a nobis, secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus objectum, ut multoties dictum est.

Que le lecteur consulte avec attention le ch. XIV du 12me Livre *de Trinitate*. Suivant ce texte formel l'homme ne peut arriver à l'idée du corps sans une image préalable de l'étendue, à l'idée du son sans une impression organique précédente. Saint Augustin y suppose la nécessité des perceptions sensibles avant que l'âme par sa force abstractive *(rapiendo)* puisse se représenter l'essence du corps et de l'harmonie.

La même pensée se retrouve *de Gen. ad litt.* où saint Augustin explique la différence entre la manière de connaître de l'homme et celle des anges : « Mens humana, prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit, et deinde quaerit eorum causas... (1) »

Dans les *Confessions* il indique la voie par laquelle il a trouvé l'immuable et éternelle vérité. Niant d'abord la possibilité de l'intuition directe de l'Etre des êtres, l'esprit, dit-il, ne le connait que par ses œuvres en débutant par la perception sensible : « atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam, atque inde ad ejus interiorem vim, cui sensus corporis exteriora annuntiant (2). »

D'après les textes que nous venons de rapporter, la perception sensible, base indispensable de l'idée, n'intervient pas comme une simple occasion pour éveiller des concepts latents ou pour diriger la vision de Dieu ; elle présente le caractère d'une véritable cause quoique matérielle ou instrumentale de la connaissance.

Saint Augustin parle souvent de la vérité absolue constituant la lumière de toutes les intelligences. Comment la connaissons-nous ? Que le lecteur veuille méditer ces paroles : « Cette vérité nous éclaire intellectuellement comme le soleil illumine les corps, de manière qu'après avoir connu beaucoup de vérités particulières, l'intelligence se dirige vers la vérité première (3). »

(1) *De Gen. ad litt.* l. 4, c. 32.

(2) *Confess.* l. 7, c. 17.

(3) *De lib. arb.* l. 2, c. 13. Sic fortis acies mentis et vegeta, cum multa vera et incommutabilia certa ratione conspexerit, dirigit se in ipsam veritatem, qua cuncta monstrantur.

Dieu, quoique le premier Etre dans l'ordre ontologique, n'est pas l'objet de la première idée dans l'ordre logique; au contraire ce n'est qu'après avoir connu plusieurs vérités, que l'esprit en remontant des effets à la cause arrive à la connaissance de la vérité absolue.

Le saint Docteur ne manque pas de distinguer l'objet des vérités universelles de l'essence de Dieu : « Movet me, fateor, haec similitudo, adducorque, ut assentiar, quantum in suo genere a coelo terram, tantum ab intelligibili Dei majestate spectamina illa disciplinarum vera et certa differre (1). »

Quoiqu'il y ait un abîme entre les principes des sciences et la majesté divine, l'homme peut arriver à la connaissance de Dieu. Voici comment : « Bene moveris. Promittit enim ratio, quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sunt oculi sensus animae; disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia. Deus autem est ipse qui illustrat (2). »

Voilà la théorie de saint Thomas en termes formels. De même qu'il n'est pas nécessaire de contempler le soleil pour voir les corps au moyen de sa lumière, nous connaissons les principes des sciences sans une notion préalable de Dieu, le soleil du monde intelligible. Néanmoins la connaissance des principes nous conduit par voie de causalité à Dieu.

La lumière intellectuelle par laquelle nous connaissons les premiers principes s'identifie, suivant la doctrine de l'Ecole, avec la faculté abstractive (*intellectus agens*) de l'intelligence. Elle fait de l'âme une image de la lumiere increée, comme la connaissance habituelle des principes, réfléchit imparfaitement la vérité première. Cette pensée de saint Thomas (3) est celle de saint Augustlin lorsqu'il distingue la vérité au-dessus de l'âme, et la vérité dans l'âme. « Toutes les choses sont vraies, dit-il, parce qu'elles répondent aux idées et à leurs lois, mais notre âme possède la vérité d'une manière plus parfaite et immuable; elle s'ap-

(1) *Soliloq.* l. 1, c. 8.
(2) *Ibid.* l. 1, c. 5. Cf. *De videndo Deo* lib. n. 3.
(3) *Summa c. Gent.* l. 3, c. 47.

proprie par la connaissance ces idées et ces lois, que les choses ne font qu'imiter (3). »

Saint Thomas complète et couronne son explication des idées par sa belle théorie sur les idées divines. La connaissance suppose un sujet et un objet. L'objet n'est intelligible que parce qu'il reflète une idée-modèle divine ; le sujet ne peut connaître que parce qu'il porte en lui l'image de Dieu. Par conséquent les idées divines fournissent en dernière analyse la source de toute intelligibilité, de toute vérité, de toute connaissance.

L'Ange de l'Ecole n'a fait que résumer les spendides passages de saint Augustin où, pour réfuter le scepticisme et le sensualisme, il place le fondement de toute vérité en Dieu, et la source de toute connaissance intellectuelle dans une illustration divine.

En confrontant ainsi les doctrines de saint Augustin et de saint Thomas, nous rencontrons les mêmes principes, les mêmes conclusions ; seulement ce qui est indiqué, ébauché à peine chez le premier, est développé, coordonné, réduit en système, démontré chez le second.

Pour ne pas se tromper dans l'interprétation des œuvres de saint Augustin, il importe de tenir compte de la méthode qu'affectionne son esprit éminemment métaphysique. Tandis que les autres SS. Pères développent d'une manière brillante les preuves de l'existence de Dieu, basées sur l'existence et les perfections des créatures, saint Augustin s'attache de préférence à la preuve tirée de l'ordre métaphysique, des caractères du possible, du vrai, du beau. Il existe un ordre de réalités indépendantes des existences créées, indépendantes de la connaissance humaine qu'elles gouvernent et dominent ; il y a des essences immuables, nécessaires, éternelles ; il y a des principes dont il répugne d'expliquer la vérité par les êtres contingents ou la volonté de l'homme. Afin de trouver leur raison dernière, il faut remonter à une cause première, immuable, absolue, éternelle, nécessaire, il faut conclure à l'existence de Dieu. Cette argumentation, on le voit, ne diffère pas essentiellement des preuves physiques de l'existence de Dieu ; elle est *a posteriori*, allant des effets à la cause, seulement au lieu de prendre comme point de départ

(3) *Soliloq.* l. 3, c. 18.

des effets sensibles et physiques, saint Augustin s'appuie sur les phénomènes de l'ordre métaphysique des essences. On aurait donc tort d'opposer la théorie de saint Augustin à celle des Pères et des Scolastiques, comme si le grand Docteur accordait à l'homme une connaissance immédiate du supra-sensible et de Dieu. La raison connaît Dieu par l'ordre métaphysique qui n'est pas Dieu lui-même, mais qui a son dernier fondement ontologique et sa dernière explication logique en Dieu.

Il en résulte, que pour renverser notre thèse, il ne suffit pas d'établir,que suivant saint Augustin l'intelligence connaît la vérité immuable, que les essences et les lois des choses dépendent de Dieu, que l'intelligence voit tout en Dieu parce qu'elle ne connaît rien sans son influence, que tout objet emprunte en dernière analyse son intelligibilité à la divine essence. Toutes ces assertions se concilient parfaitement avec la doctrine de l'Ecole, car saint Thomas les reproduit en termes identiques.

Nous n'admettrons jamais que saint Augustin ait accordé à la raison humaine la vision de Dieu, à moins qu'on ne prouve qu'il a enseigné en termes formels ou équivalents l'une des propositions suivantes : L'homme a naturellement ici-bas une connaissance immédiate de Dieu; dans l'ordre direct de nos connaissances l'idée de Dieu est la première, la base et la condition de toutes les autres ; l'idée de Dieu est la lumière qui rend les objets intelligibles, car le fini est connu par l'infini, le contingent par l'Etre nécessaire, le variable par l'Etre immuable.

Appliquons ces principes à quelques passages.

Pour connaître le beau et le distinguer du non-beau, il nous faut une règle immuable servant à déterminer notre jugement. Il en est de même de la vérité; sans règle qui la distingue du faux, la connaissance est impossible. Cette règle ne peut dépendre des choses qu'elle doit mesurer, ni de l'homme dont elle gouverne les opérations. Elle dépasse l'esprit, a en elle-même sa valeur, d'autre part cependant elle doit être en communication avec l'esprit pour lui servir de lumière, de critère et de contrôle (1).

(1) V. *De lib. arb.* l. 2, c. 12-16, cf. *de Trinit.* l. 14, c. 15. *Confess.* l. 11, c. 3.

On ne saurait prouver d'une manière plus logique la nécessité de l'idée universelle représentant l'essence des choses, comme condition préliminaire et indispensable de toute perception particulière, de tout jugement. Mais ce théorème ne renferme pas la conclusion qu'on a l'habitude d'en tirer. Voici l'argument dans sa forme logique : D'après saint Augustin il faut l'idée du bien, du vrai avant de pouvoir connaître un bien, une vérité. Or l'idée du bien, du vrai, du beau s'identifie avec l'idée de Dieu, par conséquent d'après saint Augustin l'idée de Dieu est immédiate et la condition préalable de toutes les autres.

Si nous accordons la proposition majeure, nous nions la mineure, qui confond l'idée abstraite et générale du bien, du vrai, du beau avec l'idée individuelle et concrète de l'Être suprême, du Bien absolu, de la Vérité substantielle.

Cette confusion est d'autant plus manifeste que l'idée fondamentale de l'être, comprenant la seule note de l'existence abstraite, a des caractères diamétralement opposés à ceux de l'idée de Dieu. En effet, cette dernière n'est pas universelle et ne peut l'être, attendu que le nature divine est essentiellement unique ; au lieu de renfermer une seule note, elle renferme toutes les perfections ; loin de représenter une abstraction, elle représente l'Etre existant par son essence. Pour saisir un être dans son individualité, il faut l'idée de l'être, mais direz-vous que c'est l'idée de Dieu ? Au contraire la raison proteste contre cette assertion, parce qu'en affirmant dans le jugement l'identité objective des deux idées, elle affirmerait l'identité de Dieu avec les êtres créés.

La nature de la perception intellectuelle s'explique par les idées universelles dont l'objet, les essences indépendantes de toute existence contingente, nécessaires immuables, sert de règle et de norme à l'esprit dans tous ses jugements. Saint Augustin en appelle à la conscience : lorsque nous examinons la vérité d'une proposition qu'on nous présente, nous ne recourons pas à des moyens extérieurs, mais nous consultons nous-mêmes, les principes que nous fournissent les idées universelles exprimant les essences et leurs lois. La règle, dont parle saint Augustin, est la vérité objective de l'ordre métaphysique connue par la lumière de notre raison.

Mais, dit-on, saint Augustin enseigne qu'entre Dieu et

notre raison aucune créature n'est interposée. « Religet ergo nos religio uni omnipotenti Deo : quia inter mentem nostram, qua illum intelligimus Patrem et veritatem, id est lucem interiorem, per quam illum intelligimus, nulla interposita creatura est (1). »

Ces paroles terminent le traité de la vraie religion, où saint Augustin se propose de démontrer que nous devons adorer Dieu seul. Après avoir parlé des créatures inférieures, il arrive aux Anges, qui ne peuvent être l'objet de notre adoration, parce qu'ils reçoivent la vérité et la connaissance de Dieu. Mais nous devons adorer Dieu seul, car nous tenons de Lui d'une manière immédiate, sans intervention d'une créature la lumière de la raison.

L'objection confond deux choses foncièrement distinctes : la cause efficiente et la cause formelle de la connaissance. Saint Augustin expliquant la cause efficiente prouve que la raison ne reçoit pas sa faculté de connaître d'un ange ou d'une autre créature, mais de Dieu par une illustration directe, que la théologie par appropriation attribue au Verbe divin. Il n'est pas question ici du phénomène psychologique, mais de la raison ontologique. En conséquence saint Augustin n'exclut pas la manière médiate de connaître conforme à la nature humaine, mais il exclut la fausse théorie qui explique notre faculté de connaître par une illustration médiate, due aux anges. Dieu par lui-même est la cause efficiente de notre lumière intellectuelle : voilà pourquoi nous voyons tout en Dieu, la Vérité immuable, de même que nos yeux voient tout dans le soleil au moyen de la lumière qu'il nous envoie. Cette interprétation s'impose par elle-même si nous ne voulons pas attribuer au saint Docteur des doctrines absurdes, c'est-à-dire d'avoir accordé à l'esprit humain la connaissance immédiate de la très-sainte Trinité. Nous voyons en effet la vérité *mentis intuitu*, *visu mentis* (2) c'est-à-dire sans l'intervention d une cause créée infusant la lumière de l'intelligence, car si ces formules excluent le raisonnement, il faudrait conclure que, suivant saint Augustin, l'esprit créé entre en communication directe avec les trois Personnes divines.

(1) *De vera relig.* c. ult. n. 113.
(2) *De Trinit.* l. 9, c. 6-7.

La même observation s'applique au texte de la question 51me (1). Saint Augustin explique comment l'homme est créé à l'image de Dieu. Les créatures réfléchissent les perfections de Dieu à différents degrés. Ce qui existe mais sans vie et sans intelligence se trouve au dernier degré ; ce qui existe et vit s'approche davantage de Dieu ; ce qui existe, vit et pense s'approche à tel point que rien de créé ne ressemble plus à Dieu. De ces prémisses il tire la conclusion suivante : « Quare cum homo possit particeps esse secundum interiorem hominem, secundum ipsum ita est ad imaginem Dei, ut nulla interposita creatura formetur, et ideo nihil sit Deo conjunctius. » Comme le mot *forma* ne signifie pas seulement l'essence d'une chose, mais aussi l'idée-modèle qu'elle reproduit, le texte de saint Augustin présente ce sens : Dieu, le Verbe étant lumière et sagesse, les créatures douées de raison approchent tellement de ce divin modèle qu'aucune créature n'est interposée entre elles et le Créateur. Voilà pourquoi : « haeret enim veritati, nulla interposita creatura. » Saint Augustin expose ailleurs la même doctrine et conclut de cette façon : « Eam (mentem) sic illuminat de se ipso ut non solum quæ a veritate monstrantur, sed ipsam quoque *proficiendo* perspiciat veritatem (1). »

Parlant du rôle de l'enseignement saint Augustin appelle Dieu le maître que l'âme consulte pour contrôler l'enseignement humain. Le véritable maître est Jésus-Christ, la sagesse immuable et éternelle de Dieu, qui enseigne toute âme, mais qui ne se révèle que suivant les dispositions morales du sujet. Le maître humain ne nous enseigne pas, il nous fournit l'occasion de consulter le maître intérieur, et de contrôler son enseignement. Sur toutes les choses que nous percevons nous ne consultons pas le maître qui parle au dehors, mais la vérité qui préside au dedans à notre propre intelligence, avertis peut-être par la parole de la consulter. Mais celui qui est consulté instruit, et ce maître qui est dit habiter dans l'homme intérieur est le Christ, c'est-à-dire l'immuable vertu de Dieu, et l'éternelle sagesse que l'âme raisonnable consulte (2).

(1) *Quaest.* 83, q. 51.

(1) *Serm.* 18 in ps. 118. Cf. S. Thomas. *De Spirit creat.* a. 10.

(2) *De magistro* c. 11, c. 14. Discipuli utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes.

Saint Augustin met en parfaite lumière le rôle de l'enseignement qui ne peut produire les premières connaissances, parce qu'il suppose l'activité spontanée de la raison. Par conséquent le maître extérieur tenterait en vain de cultiver l'intelligence, si celle-ci ne possédait pas la force intrinsèque de comprendre l'enseignement, la lumière intérieure pour contrôler ses assertions. Cette lumière a sa cause en Dieu qui la crée, la conserve et concourt avec elle dans toutes ses opérations. Voilà pourquoi en consultant la lumière de notre raison, nous consultons la sagesse de Dieu, qui se communique plus ou moins à l'homme suivant les dispositions morales de la volonté : « Sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam sive malam sive bonam voluntatem potest. »

La condition ajoutée prouve que saint Augustin n'entend pas parler des connaissances directes, indépendantes de toute disposition morale, mais du développement ultérieur et scientifique de l'esprit, qui dépend de la réflexion, de l'étude et par conséquent de la volonté.

Après avoir trouvé par voie d'analyse les causes des phénomènes, en étudiant leurs effets, la raison peut par la méthode synthétique expliquer plus parfaitement les effets par leurs causes connues. Suivant ce double procédé l'esprit comprend mieux les créatures par la connaissance de Dieu, qu'elle doit aux mêmes créatures. L'ordre métaphysique des idées conduit la raison à l'existence de Dieu, la Vérité première, et réciproquement l'existence de Dieu explique parfaitement les caractères de l'ordre métaphysique. Voilà la méthode, que suit saint Augustin lorsqu'il ramène la connaissance à Dieu, auteur de la lumière intérieure, qui nous manifeste la vérité (1).

Saint Augustin aime à expliquer la nature de la lumière intellectuelle par l'analogie de la lumière matérielle. Dieu est la lumière qui éclaire l'esprit comme le soleil éclaire l'œil corporel; de même que l'œil s'ouvre à la lumière du soleil, l'œil intellectuel s'ouvre aux rayons de la vérité ; de

(1) *De magist.* c. 12. Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens vera intuentem ; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pandente manifestius.

même que sans la lumière du soleil l'œil ne perçoit aucun objet sensible, sans la lumière de la vérité éternelle l'esprit ne connaît aucune vérité. C'est dans cette lumière que nous connaissons l'existence, l'essence, la valeur des choses, que nous jugeons de tout, que nous nous connaissons nous-mêmes, que nous percevons la vérité, et que nous sommes certains de la percevoir (1).

Dieu est la lumière intelligible par laquelle et dans laquelle tout ce qui est intelligible acquiert son intelligibilité (2). Lorsque tous deux nous voyons la vérité de ce que nous disons : où la voyons-nous ? ni vous en moi, ni moi en vous, mais nous la voyons tous deux dans l'immuable vérité supérieure à notre raison (3).

Cette doctrine ne semble pas démontrer que saint Augustin a placé dans l'intuition de Dieu le principe de notre connaissance intellectuelle. En effet cette interprétation répugne :

1. Aux textes mêmes qui par la comparaison, empruntée à la lumière matérielle indiquent la connaissance médiate.

2. Elle répugne au contexte, où le saint Docteur distingue manifestement la lumière intellectuelle qu'il appelle une espèce de lumière incorporelle, de la lumière divine.

3. Elle répugne à sa doctrine enseignée ailleurs en termes formels sur la nécessité de la perception sensible.

4. Elle répugne au but évident de saint Augustin. Il cherche à établir contre les sceptiques la valeur objective, la dernière raison ontologique de nos idées ; il veut prouver que la vérité ne change pas comme les choses créées, qu'elle a son origine dans un Etre nécessaire et immuable. A cet effet il doit traiter de la cause *efficiente* de nos connaissances, de la lumière de la raison qui comme participation

(1) *Soliloq.* l. 1, c. 8, c. 13. Lux est quaedem ineffabilis et incomparabilis mentium. Lux ista vulgaris nos doceat, quantum potest, quomodo se illa habeat. *De lib. arb.* l. 2, c. 8-9. *De Trinit.* l. 12, c. 15. Credendum est, mentis intellectualis ita conditam esse naturam ut... ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt, quae in hac corporea luce circumadjacent. *Confess.* l. 10, c. 5-40. *De vera relig.* c. 49. Per hanc (lucem mentis) intelligo vera esse, quae dicta sunt, et haec me intelligere per hanc rursus intelligo.

(2) *Soliloq.* l. 1, c. 1.

(3) *De vera relig.* c. 49.

de la raison divine, fournit une base inébranlable de vérité et de certitude.

5. Elle répugne à la différence si nettement indiquée par saint Augustin entre Dieu et l'ordre métaphysique des idées.

6. Elle répugne aux principes de saint Augustin sur l'impossibilité de voir Dieu par les forces de la nature.

7. Elle répugne enfin à l'interprétation commune de tous les scolastiques. « Cum ergo quaeritur, utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est, quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter : uno modo sicut in *objecto cognito*.... et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis..... Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in *cognitionis principio* ; sicut si dicamus, quod in sole videntur ea, quae videntur per solem : et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae..... Quod autem Augustinus non sic intellexerit, omnia cognosci in rationibus aeternis vel in incommutabili veritate, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc, quod ipse dicit, quod rationalis anima non omnis et quaecumque, sed quae sancta fuerit et pura, asseritur illi visioni, scilicet rationum aeternarum, esse idonea, sicut sunt animae beatorum (1). »

On connaît les sympathies de saint Augustin pour la philosophie de Platon. Il paraît, dit-il, que les platoniciens, qui ont le mieux compris et le plus fidèlement suivi leur maître, le plus grand, sans contredit, des philosophes, enseignent que Dieu est celui en qui il faut trouver le principe de l'existence, et la raison de la connaissance, et la règle de la vie (2). Après avoir réfuté le sensualisme, il dit que les platoniciens ont su distinguer les perceptions sensibles des connaissances intellectuelles, et qu'ils ont enseigné

(1) S. Thomas, *Summa theol.* I, q. 84, a. 5 ; *c. gent.* III, c. 47 ; *de spir. cr.* a. 10 *in Boeth.* de Trin. prooem. q. 1, a, 3 ; *de verit.* q. 10, a. 11, ad 12. Cf. S. Bonav. I Sent. dist. 3, p. 1, q. 3, ad 2. Scotus, I Sent. d. 3, q. 4, n. 18-19.

(2) *De Civit. Dei*, l. 8. c. 4.

que la lumière des esprits, pour apprendre toutes choses, est ce Dieu lui-même par qui toutes choses ont été faites (1).

Ailleurs il compare en termes magnifiques le λογος des Platoniciens avec le Verbe hypostatique de la Sainte Trinité (2).

Mais de même que personne ne fera l'injure au saint Père de croire qu'il identifie le Verbe de Platon avec le Verbe de l'Evangile de saint Jean, on dépasserait la mesure en prétendant que saint Augustin, pour avoir loué le caractère spiritualiste de la philosophie platonicienne, a adopté tout ce qu'enseigne Platon sur la manière de connaître le monde supra-sensible et Dieu.

L'étude des conditions de la connaissance scientifique, exigées par saint Augustin confirme notre thèse. Quiconque cherche la vérité doit se détourner du monde extérieur, et rentrer en lui-même. Ne sortez pas de vous-mêmes, dit-il, rentrez en vous, où demeure la vérité, et si vous trouvez votre nature sujette au changement, élevez-vous au-dessus de votre moi, montez à la source de votre raison, au foyer de sa lumière (3).

On le voit, saint Augustin nous indique la voie *a posteriori* pour la connaissance de Dieu. Il veut que nous montions des effets à la cause; et comme il a coutume de le faire, il signale au lecteur la connaissance de l'âme et des phénomènes spirituels comme le moyen le plus apte pour nous élever à la notion de Dieu. Saint Augustin réprouve et condamne absolument la doctrine de Platon relative à la préexistence de l'âme, par laquelle le philosophe voulait expliquer la facilité des réponses, que donnent les hommes simples aux questions, qu'on leur fait; car, à son avis, la faculté de connaître n'est que le souvenir des connaissances de la vie passée.

Pour résoudre le problème, saint Augustin a recours à la lumière de la raison qui fait voir à tous les hommes les

(1) *De Civ. Dei*, l. 8, c. 7, lib. 10, c. 2.

(2) *Confess.* l. 7, c. 9.

(3) *De vera relig.* c. 39. Noli foras ire, in teipsum redi, in interiori homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. *De quant. anim.* c. 28.

premiers principes de toutes les sciences ; dans ce sens il affirme que l'âme porte avec elle toutes les sciences, et qu'apprendre n'est que se souvenir.

En revenant plus tard sur cette assertion qu'on pourrait interpréter selon la doctrine de Platon, il l'explique d'une manière très-distincte. L'âme par sa faculté intellective en relation immédiate avec les choses intelligibles et immuables, y contemple la vérité, et y trouve la règle de ses jugements. Lorsqu'elle prononce que ceci l'emporte en perfection sur cela et qu'elle dit la vérité, elle la voit médiatement dans les raisons divines, réfléchies par les essences créées qu'elle contemple directement (1).

Si on appelle « mémoire » la faculté intuitive des premiers principes, rien n'empêche de ramener la connaissance à un souvenir de la vérité, sans qu'il soit nécessaire d'admettre la préexistence de l'âme (2).

En résumé, suivant saint Augustin, pour arriver à une connaissance vraiment scientifique du monde et de soi-même, l'homme doit porter son attention sur la lumière de sa raison, sur les dernières causes qu'il ne peut trouver qu'en Dieu. Pour connaître Dieu, il suffit de jeter un coup d'œil sur le monde créé, mais la connaissance sera plus parfaite, si l'homme se met à examiner sa raison par laquelle il connaît ; s'il veut fixer la lumière dans laquelle il voit tout. Saint Augustin nous engage à entreprendre cet examen qui n'est pas le fait de tous ; car il ajoute : *si potes*. La contemplation de l'ordre métaphysique, la recherche et l'analyse de ses causes dépassant les forces du grand nombre est réservée aux esprits supérieurs, capables de s'élever au-

(1) *De quantit. anim.* c. 20. Mihi omnes artes secum attulisse videtur anima, nec aliud quidquam esse id, quod dicitur discere, quam reminisci et recordari. *Retract.* l. 1, c. 8. Non sic hoc accipiendum est, quasi ex hoc approbatur anima vel hic in alio corpore, vel alibi aliquando vixisse... Fieri enim potest, ut hoc ideo possit, quia natura intelligibilis est, et connectitur non solum intelligibilibus, sed etiam immutabilibus rebus. Eo ordine facta est, ut cum se ad eas res moveat, quibus connexa est, vel ad se ipsam in quantum eas videt, in tantum de his vera respondet. V. *De immort. anim.* c. 10, c. 15. *De lib. arb.* l. 3, c. 5. *Soliloq.* l. 2, c. 19. *De mag.* c. 12.

(2) *Conf.* l. 10, c. 10-11.

dessus du monde sensible (1). Plus l'âme est sainte et pure, plus elle s'habitue à la méditation, plus elle progressera dans la connaissance de Dieu, le but suprême de cette vie, et la récompense de l'autre (2).

Cette doctrine ne s'écarte en rien de la doctrine des scolastiques ; si d'une part saint Augustin s'approche de Platon dans le langage, de l'autre il a su éviter l'erreur du philosophe idéaliste, et concilier parfaitement l'élément empirique de la connaissance avec les droits de la raison. Sa manière de parler se justifie complétement par des raisons polémiques, sans qu'elle puisse nous autoriser à lui attribuer des opinions, qu'il combat et réfute. Les formules platoniciennes sur l'intuition de Dieu ne conservent pas le même sens chez saint Augustin qui distingue la vérité métaphysique de Dieu et des idées divines, quoiqu'il y cherche et trouve le fondement et la source de toute vérité.

Nous croyons pouvoir conclure que saint Augustin professe la doctrine de saint Thomas sur l'origine de nos notions intellectuelles, et de notre connaissance de Dieu. Car 1° il ne connaît dans cette vie qu'une notion médiate et analogique de Dieu déduite des perfections créées, et des vérités de l'ordre métaphysique, qui en elles-mêmes diffèrent essentiellement de Dieu. 2° Il enseigne que Dieu est la lumière des objets intelligibles et des esprits comme cause *exemplaire* et *efficiente*, mais non comme cause *formelle*. 3° Lorsqu'il affirme que nous connaissons toute vérité dans les idées divines, il ne parle pas du moyen de la connaissance, mais de la cause de la lumière intellectuelle (3).

(1) *De Trinit.* l. 15, c. 27. Nempe ergo multa vera vidisti, eaque discrevisti ab hac luce, qua tibi ea lucente vidisti : attolle oculos in ipsam lucem, et eos in ipsam fige, *si potes*.

(2) *Conf.* l. 10, c. 23.

( ) V. Franzelin, *Tractatus de Deo uno secundum naturam*. Thes. XI, p. 134. Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit*, Abhand. 4. Haupts. 3, tom. II. p. 800. Zigliara, Ouvr. cité, l. 2, c. 7-13. Lepidi, *Examen philosophico-theologicum de Ontologismo*, c. XVI, p. 192.

VI.

THÉODICÉE.

La révélation et la raison distinguent une double connaissance de Dieu : l'une confuse, rudimentaire, universelle, l'autre distincte, développée, scientifique. La première naît spontanément par la considération du monde en tous ceux qui ont l'usage de la raison : la seconde est le fruit de la réflexion, de la méditation, de l'étude, des efforts de l'intelligence secondés par une volonté sincère et droite.

L'histoire du paganisme prouve que les forces de la raison laissée à elle-même sont moralement insuffisantes pour produire et conserver dans la société humaine cette seconde connaissance. C'est à l'aide des lumières de la foi, qu'elle arrive avec sûreté et sans erreur à développer complétement son idée primitive de Dieu : ce développement s'effectue en suivant le triple procédé, basé sur la causalité, la négation et la transcendance.

Comme la philosophie ne connaît l'existence de Dieu que par les créatures, c'est encore par l'étude de leurs perfections qu'elle acquiert une science imparfaite de sa nature. En vertu du principe, que la perfection de l'effet se trouve à un degré éminent dans la cause, elle doit affirmer de Dieu toutes les perfections en les dépouillant par la négation, des imperfections, qui les accompagnent dans les êtres créés.

Dieu est la sagesse, non comme la créature, où la sagesse, une forme ajoutée à la substance perfectible est limitée ; mais Il est la sagesse, dont nous n'avons pas d'idée propre, et que nous exprimons d'une manière confuse en l'appelant la sagesse infinie. C'est ce que les scolastiques signifient lorsqu'ils parlent d'une connaissance de Dieu *per negationem*, *per causalitatem* et *per excessum* (1).

Ces trois manières de connaître quoique distinctes sont inséparables et se complètent réciproquement. Ainsi l'affirmation d'une perfection implique la négation des limites, et l'élévation de la perfection à un degré infini. La négation

(1) S. Th. in Boeth, *de Trin.* lect. II, q. 2, a. 3. Unde dicit Dionysius quod cognoscitur ex omnium *causa*, et *excessu*, et *ablatione*.

d'une imperfection équivaut à l'affirmation d'une perfection éminente.

Enfin les noms appelés *per excessum* (καθ' ὑπεροχήν) affirment la perfection et nient la manière imparfaite, dont nous la concevons (1).

Nous allons rencontrer chez saint Augustin la même doctrine.

Dieu est l'Etre, au-dessus duquel nous ne pouvons concevoir rien de plus élevé, de meilleur, de plus parfait (2). Il est la Vérité, la Bonté, la Perfection.

Son existence se manifeste clairement par l'existence et l'ordre du monde; mais elle se révèle avec plus d'évidence encore dans notre âme.

Il faut admettre l'existence d'une vérité absolue et immuable, supérieure à notre raison, puisque toute vérité ne présente qu'une participation de la Vérité même, sans laquelle nous ne pourrions rendre compte de la vérité de nos connaissances. Il existe donc une Vérité absolue, Dieu. C'est ainsi que notre âme par sa faculté intellectuelle porte un témoignage inéluctable de l'existence de celui, auquel nous devons notre existence contingente (3).

Il n'est pas contestable que l'homme désire naturellement le bien, car nous cherchons tous le bonheur, au point que personne ne peut désirer son malheur (4). Il existe donc des biens capables de combler nos désirs, de nous rendre heureux. Mais tous les biens variables et passagers de ce monde n'ont de valeur que parce qu'ils participent à un bien suprême, immuable et souverainement parfait; par consé-

(1) Tripliciter ista de Deo dicuntur : primo quidem *affirmative*, ut dicamus Deus est sapiens, quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab eo fluentis ; quia tamen non est in Deo sapientia, qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere *negari*, ut dicatur Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo, quia ipse deficiat a sapientia, sed quia *supereminentius* est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere, quod Deus sit supersapiens. S. Thom. *de potent.* q. 7, a. 5, ad 2.

(2) *Confess.* l. 7, c. 4. *De doct. chrisn.* l. 1, c. 7.

(3) *De lib. arb.* l. 2, c. 3-15

(4) *Confess.* l. 3, c. 2. *De mor. ecc.* l. 1, c. 3. *De Trin.* l. 13, c. 20.

quent sans un bien absolu, il n'y aurait pas de biens relatifs (1). Il existe donc un Bien suprême et parfait, qui dépasse tout bien imaginable, il existe Dieu.

Saint Augustin, on le voit, suit dans ses démonstrations de l'existence de Dieu le même procédé que les scolastiques. Tout en reconnaissant la valeur de la preuve tirée de l'existence du monde physique, il préfère celle qui part des idées métaphysiques. Saint Thomas adopte l'argument de saint Augustin lorsqu'il prouve l'existence de Dieu par les différents degrés d'être et de perfection qui existent dans les créatures. L'argument est évidemment *a posteriori*, il se base sur l'existence de la vérité et de la bonté relatives des créatures, pour conclure à leur cause efficiente et exemplaire, la Vérité et la Bonté absolues. Saint Augustin n'indique en aucune manière une connaissance immédiate de Dieu ; comme il ne donne aucune preuve dite *a priori* de son existence, il semble même la nier et l'exclure.

Dieu est incompréhensible et ineffable (2); aucune expression, aucun nom n'est digne de Lui, comme signifiant complétement son essence (3); et c'est par la connaissance de cette impossibilité de Le nommer, que nous arrivons à la suprême connaissance : *Deus melius scitur nesciendo* (4).

Plus nous comprenons notre ignorance, c'est-à-dire plus nous voyons que les perfections créées même dépouillées de leurs imperfections sont incapables de représenter la perfection infinie, plus nous approchons d'une connaissance digne de Dieu; et réciproquement, plus nous avançons dans la connaissance de Dieu, plus nous comprenons qu'une intelligence finie ne peut avoir qu'une notion imparfaite de Dieu (5).

(1) *De Trin.* l. 8, c. 3. Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile bonum, quia (omnia mutabilia bona) nonnisi participatione boni bona sunt... Bonum hoc et bonum illud. Tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes, ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni... (Deus est) bonum bonum, simplex bonum. — *Op. imp.* c. Jul. l. 5, c. 60.

(2) *De doct. chrisn.* l. 1, c. 6. *Cont. adv. leg. et proph.* l. 1, c. 20.

(3) *De Gen. c. Manich*, l. 1, c. 8. *Cont Adimant.* c. 7.

(4) *De Ord.* l. 2, c. 16.

(5) S. Thom. in Boeth. prooem. q. 1, a. 2, ad 1 : Secundum hoc dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tanquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in Dei cognitione perfectissime invenitur, quando cognoscit

Ici encore saint Augustin exclut manifestement la connaissance immédiate de Dieu; il suppose la connaissance médiate reposant sur le triple procédé de la causalité, de la négation et de la transcendance.

L'expression la moins indigne de Dieu, le nomme l'Etre suprême, la plénitude de l'être (1). Lorsque nous parlons de Dieu, nous devons lui attribuer toute perfection (2), et l'identifier avec son essence (3). Il est la simplicité absolue excluant toute composition physique (4) ; une forme pure et éternelle sans élément matériel (5). Il est la simplicité métaphysique impliquant l'identité de tous les attributs avec son essence (6). L'être ne se distingue pas en lui de sa vie (7) ; la bonté ne se distingue pas de sa sagesse, toutes les propriétés absolues sont la même essence (8). Il ne possède pas la sagesse, la bonté par participation. Il est la Sagesse, la Bonté, la Justice. Infiniment parfait, Dieu est absolument immuable (9), n'admettant pas même l'ombre d'un changement ou d'une succession. Dieu est éternel, le présent pur sans passé ni futur (10). Il est immense et partout présent sans être soumis à l'espace (11); élevé au-dessus du temps et de l'espace (12), il est néanmoins dans tous les temps, et dans tous les lieux (13).

Tout ce que nous concevons est soumis aux catégories du temps et de l'espace. Il nous est par conséquent très-difficile de nous représenter une existence exempte de tout rapport

eius essentiam esse supra omne id, quod apprehendere potest in statu hujus viae.

(1) *De Trinit.* l. 1, c. 1.

(2) *Ibid.* l. 5, c. 1.

(3) *Ibid.* l. 15, c. 5.

(4) *Ibid.* c. 4.

(5) *De lib. arb.* l. 2. c. 16.

(6) *De Trin.* l. 6, c. 7. Eadem magnitudo ejus est, quae sapientia, et eadem bonitas quae sapientia et magnitudo. Et non est ibi aliud beatum esse, et aliud magnum, aut verum, aut bonum esse, aut omnino ipsum esse.

(7) *Conf.* lib. 1, c. 6.

(8) *De Trin.* l. 6, c. 4.

(9) *Conf.* lib. 7, c. 4; l. 13, c. 16.

(10) *Conf.* l. 11, c. 11.

(11) *Contr. ep. fund.*, c. 19.

(12) *De Gen. ad litt.* l. 8, c. 19.

(13) *De Civit. Dei*, l. 7, c. 30.

avec l'espace et le temps. Aussi expliquons-nous ordinairement l'immensité et l'éternité divines par leurs relations avec les créatures existantes ou possibles. Dieu est immense parce qu'il remplit l'espace, et est présent à tout ce qui existe ou est possible ; il est éternel parce que sa vie remplit tous les instants d'un temps supposé infini.

Pour perfectionner cette notion imparfaite et relative, saint Augustin nous engage à concevoir Dieu comme la Vérité. Les lois nécessaires et essentielles (la vérité objective) qui gouvernent les êtres sont indépendantes du temps et de l'espace, néanmoins tout ce qui existe dans le temps et l'espace leur est soumis. Ainsi qui demandera jamais, si le principe de contradiction se vérifie également *ailleurs* comme *ici*, *demain* comme *aujourd'hui* ? qui dira que *jusqu'ici* tout effet a demandé sa cause ?

D'autre part, s'il existe un effet, il a sa cause ; si le monde existe, la vérité y sera. La vérité quoiqu'indépendante du temps et l'espace, ou plutôt à cause de cette indépendance gouverne et domine tous les êtres créés.

Il en est de même de Dieu, la Vérité. Ne demandez-pas : Dieu est-il quelque part ? occupe-t-il une place ? Dieu est l'Etre indivisible, infiniment simple, antérieur à tous les êtres répandus dans l'espace, par qui tout lieu, tout espace, tout instant ont leur réalité et leur possibilité. La vérité ne connaît pas les rapports d'étendue et de durée ; avant la création, elle existe en elle-même, après la création, elle pénètre et enveloppe tout être.

De même que la vérité ne se transporte pas d'un lieu à un autre, après la création Dieu ne commence pas à être, où il n'était pas auparavant ; c'est la créature qui change et qui commence à occuper un espace qui n'existait pas. La présence de Dieu n'est pas locale, ni restreinte à un point de l'espace. Il est partout comme il convient à la Vérité (1).

Dieu est esprit (2), doué d'intelligence et de volonté qui

(1) Ne igitur quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sed ita potius, sicut est magna sapientia. *Ep. ad Dardan.* 187, c. 4. Numquid enim nihil est veritas, quoniam neque per finita neque per infinita locorum spatia diffusa est ? Et clamasti de longinquo : immo vero Ego sum qui sum. *Confess.* l. 7, c. 10.

(2) *De Trinit.* l. 15, c. 4.

s'identifient avec son essence (1) ; voilà pourquoi celle-ci est l'objet premier et principal de sa science et de son amour.

Pour compléter le concept de Dieu, suivons un instant saint Augustin dans son exposé du dogme de la sainte Trinité, où il combine d'une manière admirable les notions philosophiques avec l'enseignement de la révélation.

La vie de l'être indépendant et absolu parfaite et complète en elle-même, ne peut dépendre d'aucune condition extérieure. Cette vie immanente, nous la connaissons grâce à la foi qui nous révèle que dans l'unité numérique (2) de la nature divine il y a trois personnes réellement distinctes, le Père, le Fils, le Saint Esprit (3). Trois personnes entre elles réellement distinctes dans une nature numériquement identique, voilà le mystère révélé qui dépasse absolument les forces de la raison. Car suivant ses notions incomplètes elle ne saurait concevoir une multiplicité de personnes sans multiplier la nature, ni l'unité physique de nature sans l'unité de personne. Nous concevons l'unité *logique* de la nature humaine se multipliant réellement dans les individus, mais il faut se garder de concevoir la nature divine se multipliant avec les personnes. La même et identique nature est sans se multiplier le Père, le Fils, le Saint-Esprit, parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu.

Le Père sans être engendré engendre le Fils, et produit avec le Fils comme un principe (4), par spiration l'Esprit-Saint (5). Le Fils est la parole substantielle et personnelle du Père. Dieu le Père, en concevant et exprimant comme Père son essence engendre le Fils (6); aussi le Père et le Fils sont consubstantiels, possédant identiquement la même nature, les mêmes perfections absolues. A cause de l'identité de la nature divine, la perfection relative du Fils est dans le Père,

(1) *Ibid.* l. 15, c. 14.

(2) *Ibid.* l. 7, c. 6.

(3) *Ibid.* l. 1, c. 4.

(4) *Ibid.* l. 5, c. 14. Sicut pater et filius unus Deus, et ad creaturam relative unus creator, sic relative ad spiritum sanctum unum principium.

(5) *Ibid.* l. 15, c. 26. Pater enim solus de alio non est... filius autem de patre natus est et Spiritus Sanctus de patre principaliter, et ipso sine ullo temporis intervallo dante, communiter de utroque procedit.

(6) *Ibid.* l. 7, c. 1.

non comme constituant formellement la paternité, mais comme terme immanent de son intellection notionale ; de même le Fils comprend la perfection relative du Père, non comme forme constitutive, mais comme le principe de sa génération éternelle (1). Il en est de même du Saint-Esprit : la perfection infinie de l'amour dans le Père et le Fils produit nécessairement l'amour subsistant, l'Esprit-Saint, comme son terme intrinsèque ; réciproquement il appartient à la perfection de l'amour subsistant d'avoir en soi son principe, le Père et le Fils.

Comme les trois personnes sont une nature identique, tout ce qui convient à la nature convient aux trois personnes et en même temps à la Trinité (2). Les propriétés caractéristiques seules appartiennent en propre à chaque personne : seul, le Père est le principe sans principe, le Fils seul est engendré ; l'Esprit-Saint seul procède par spiration active du Père et du Fils (3). C'est à cause de ces propriétés notionales, que nous attribuons, par appropriation, comme disent les théologiens, certaines opérations à une personne, quoique toutes les opérations *ad extra* par l'unité de la nature, appartiennent aux trois personnes. Nous appelons le Père tout-puissant, non pas pour nier la toute-puissance du Fils, mais pour indiquer l'analogie, que présente cet attribut avec la notion caractéristique du Père (4).

Saint Augustin développe avec une préférence marquée la production mentale de notre verbe intellectuel comme une similitude de la génération du Verbe éternel. Il est bien évident, dit-il, que tout objet que nous connaissons engendre la notion de lui-même ; cette notion a donc un double

(1) *Ibid.* l. 5, c. 7. Nec quoniam Trinitas est, ideo triplex putandus est ; alioquin minor erit Pater solus aut Filius solus, quam simul Pater et Filius. Quamquam non inveniatur, quomodo dici possit aut Pater solus aut Filius solus, cum semper et inseparabiliter et ille cum Filio sit, et ille cum Patre, non ut ambo sint Pater aut ambo Filius, sed quia semper in invicem, neuter solus.

(2) *De Trinit.* l. 5, c. 8.

(3) *Ibid.* l. 5, c. 11. Quod autem proprie singula in eadem trinitate dicuntur, nullo modo ad seipsa, sed ad invicem, aut ad creaturam dicuntur, et ideo relative, non substantialiter ea dici manifestum est. *De Civit. Dei* l. 11, c. 10.

(4) *De Trinit.* l. 1, c. 4, l. 4, c. 21.

générateur : le connaissant et le connu. C'est pourquoi, l'esprit en se connaissant lui-même, est seul à engendrer sa notion propre, puisque le connu et le connaissant sont une seule et même chose.

La recherche d'une chose, c'est le désir de la trouver (*reperire*), comme si l'on disait : *parere*, *engendrer*. Donc, lorsqu'on trouve une chose, c'est comme si l'esprit l'engendrait. Comment cela se fait-il ? c'est par l'acte même de la connaissance, puisque par cet acte, les choses sont pour ainsi dire procréées, en tant qu'exprimées idéalement. En effet, quoique ce que nous trouvons existât avant notre recherche, nous n'en avions pas cependant la connaissance ; et voilà pourquoi nous le regardons comme le produit d'une génération intérieure (2).

Dieu jouit d'un bonheur infini par la contemplation et l'amour de lui-même. Il est son bonheur (3), et par conséquent, Il n'a pas besoin des créatures, ni pour perfectionner sa vie, ni pour augmenter son bonheur (4). Son activité *ad extra* est une activité absolument libre et indépendante (5). Pour concevoir la liberté divine, la raison écarte toutes les imperfections qui l'accompagnent nécessairement dans la créature; elle exclut tout ce qui implique une puissance passive, un changement de décision (6), la contingence de l'acte, une délibération qui suppose l'ignorance et l'hésitation,

Il en résulte pour nous une très-grande difficulté de concevoir la liberté en Dieu. Car nous concevons la liberté comme une puissance douée d'indifférence active, c'est-à-dire déterminant elle-même son acte. Par conséquent nous concevons la volonté libre comme une puissance passant à l'acte, se modifiant elle-même et contingente. Or Dieu est acte pur, immuable, nécessaire. Il ne nous reste donc que de chercher la liberté divine dans l'indifférence active de l'acte pur relativement à son objet extérieur.

L'acte divin considéré en lui-même d'une manière absolue

(2) *Ibid.* l. 9, c. 18.

(3) *Conf.* l. 13, c. 3. Tibi Deo non est aliud vivere, aliud beate vivere, quia tua beatitudo tu es.

(4) *Ibid.* l. 13, c. 4.

(5) *C. Faust. Manich.* l. 29, c. 4. *De fide c. Manich.* l. 28.

(6) *De Ord.* l. 2, c. 17. *De Civ. D.* l. 12, c. 17.

est immuable, éternel, nécessaire, soit que Dieu crée, soit qu'il ne crée pas. Le même acte considéré avec sa relation aux créatures aurait pu ne pas exister si Dieu ne créait pas. Mais comme le changement n'affecte que la relation, la direction de l'acte divin, il est extrinsèque sans ajouter ou supprimer quoique ce soit en Dieu lui-même (1). La liberté implique essentiellement l'indifférence active, mais cette indifférence peut être *entitativa*, comme disent les scolastiques, dans les créatures, ou seulement *terminativa*, comme en Dieu. Inutile d'ajouter que la raison doit avouer ici que, si elle comprend parfaitement la nécessité et l'existence de la liberté divine, elle n'a qu'une idée très-imparfaite de sa nature.

A la liberté s'unit la toute-puissance écartant de l'activité divine toute impossibilité physique, toute fatigue, tout travail ; Dieu peut tout ce qu'il veut, car Il est sa volonté et sa puissance (2). Il ne peut faire ce qu'il ne peut vouloir, et par conséquent ce qui répugne à ses perfections ne peut être l'objet, ni de sa volonté, ni de sa puissance (3). L'impossibilité de réaliser des choses contradictoires n'entame en rien sa toute-puissance, car la production de ces choses est plutôt un signe de faiblesse que de force (4). L'existence ou la non-existence des êtres dépend de la puissance et de la volonté divines ; par conséquent leur existence possible et réelle est l'œuvre de ces deux perfections guidées par la sagesse divine (5).

A l'occasion de ses controverses avec les Pélagiens et les Sémipélagiens saint Augustin met particulièrement en lumière la toute-puissance et l'efficacité de la volonté divine.

(1) S. Thom. *Summa th.* I, q. 19, a. 7. Aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate, immobiliter permanente, velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium.

(2) *Enchir.* c. 96. *Conf.* l. 7, c. 4. Nec cogeris invitus ad aliquid, quia voluntas tua non est major potentia tua. Esset autem major, si te ipso tu major esses. Voluntas enim et potentia Dei Deus ipse est.

(3) *C. Faust Manich.* l. 26, c. 5.

(4) *De Civit. Dei* l. 5, c. 10.

(5) *Ibid.* l. 12, c. 17. Una eademque sempiterna et immutabili voluntate res, quas condidit, et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt.

Les Pélagiens, ennemis acharnés de la grâce divine, faisaient dépendre le salut éternel de l'homme de ses œuvres et de ses mérites *naturels*. Si beaucoup d'hommes n'arrivent pas à se sauver, c'est qu'ils n'utilisent pas les forces *naturelles* de leur volonté. Dieu a distribué d'une manière égale à tous les hommes les bienfaits qu'il pouvait leur accorder sans blesser leur liberté : il leur donne comme moyens de salut les forces naturelles, la foi, la doctrine, les exemples de Jésus-Christ. La volonté salvifique embrasse de la même manière tous les hommes, parce que Dieu veut le salut de tous à la condition qu'ils coopèrent par les forces de la nature.

Il en résulte qu'il n'appartient pas à Dieu de sauver l'homme, mais l'homme doit se sauver lui-même. Ce qui plus est : Dieu ne peut convertir l'homme, ni transformer sa volonté rebelle en volonté docile et soumise.

Saint Augustin combat énergiquement cette doctrine qui nie la nécessité et la gratuité de la grâce, qui détruit la liberté de Dieu dans la distribution de ses dons et supprime sa toute-puissance. Qui est tellement insensé, dit-il, pour affirmer que Dieu ne peut convertir les hommes quand il lui plaît, comment il lui plaît, où il lui plaît ? Car il est impossible que l'homme frustre les effets de la miséricorde de Dieu, si elle veut employer tous les moyens dont dispose sa toute-puissance. Dieu peut appeler les méchants de manière qu'ils obéissent à sa grâce et la suivent (1).

Pour expliquer comment la volonté de Dieu s'accomplit toujours, saint Augustin considère la volonté qui porte la loi, et celle qui sanctionne par des récompenses et des peines l'observation et la transgression de la loi divine. L'homme résiste souvent à la première, mais il ne peut résister à la seconde. La première nous fournit les grâces

(1) *Enchirid.* c. 98. Quis enim tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quomodo voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere ? *Ad Simpl.* l. 1, q. 2. Non potest effectus misericordiae Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit ; quia si vellet etiam ipsorum misereri posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur, et intelligerent et sequerentur... *Enchirid.* c. 95. Non ergo fit aliquid nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo.

nécessaires pour faire le bien, tout en nous laissant la liberté d'y résister. La seconde absolue et indépendante de l'homme est toujours invincible grâce à la toute-puissance de Dieu. Si par l'abus de sa liberté l'homme faillit à sa mission, il sera l'artisan de son malheur, sans pouvoir empêcher Dieu de réaliser la fin du monde. La gloire de Dieu, voilà le terme suprême auquel se rapportent toutes choses ; l'homme la manifestera ou par son bonheur dans la jouissance de Dieu, ou par son malheur en subissant les châtiments dus à ses prévarications (1).

Dieu veut sincèrement le bonheur de ses créatures, et leur fournit abondamment les moyens nécessaires et utiles. Mais cette volonté n'est pas absolue et indépendante de toute condition, elle suppose que la créature vive conformément à la loi religieuse et morale. Si elle fait le mal, et veut par-là même sortir de l'ordre de la bonté de Dieu, elle entre nécessairement dans l'ordre de sa justice. Sortie de l'ordre par une voie, elle y doit rentrer par une autre. « La créature, dit saint Augustin, se rend méchante par le mauvais usage de ce qui est bien, le Créateur demeure juste et bon en faisant servir l'ordre de la justice à celui de sa bonté. »

Dieu ne serait pas tout-puissant s'il n'avait pas une science infinie. Par une intuition indivisible et immuable Il connaît tout en même temps et de la maniere la plus parfaite (2). Sa connaissance ne suppose pas comme la nôtre l'existence de l'objet, elle lui donne l'intelligibilité et l'existence (3). Pour que nous connaissions les objets, il faut qu'ils existent ; la science de Dieu au contraire ne dépend pas de leur existence ; nous les connaissons tels qu'ils sont, mais ils sont tels parce que Dieu les voit de toute éternité dans son essence. « Non aliter, ea scivit creata quam creanda (4). »

(1) *Serm.* 56 (al. 48 *de divers).* Si omnipotens est. cur oras ut fiat voluntas ejus ? Quid est ergo : fiat voluntas tua ? Fiat in me, ut non resistam voluntati tuae... fiet enim voluntas Dei in te, etsi non fiat a te... Sive ergo bene. sive male sit tibi, fiet in te ; sed fiat a te. Cf. *De spir et litt.* c. 33, n. 58.

(2) *De Trin.* l. 15, c. 7. *De Civit. Dei* l. 11, c. 21.

(3) *Conf.* l. 7, c. 4. Et quid improvisum tibi, qui nosti omnia, et nulla natura est, nisi quia nosti eam. *Ibid.* l. 13, c. 38. Nos itaque ea, quae fecisti. videmus, quia sunt ; tu autem quia vides. ea sunt.

(4) *De Trinit.* l. 15, c. 15. Non aliter ea scivit creata quam creanda ; non enim sapientiae aliquid accessit ex eis, sed illis existentibus, sicut oportebat et quando oportebat, illa permansit, ut erat.

Saint Augustin écarte soigneusement de la science divine les imperfections qui limitent la connaissance des créatures. Elle n'est pas médiate, discursive, partielle, successive, mais immédiate, intuitive, totale, une et immuable.

L'objet secondaire de la science divine n'exerce aucune influence réelle en Dieu, et n'est pas la cause de sa science ; car ce qui détermine sa connaissance, c'est son essence infinie. Par conséquent il faut affirmer d'une part que la science divine n'a pas de cause en dehors de Dieu, et de l'autre, qu'elle est le résultat de sa perfection infinie. Si cependant nous voulons distinguer suivant notre manière de connaître entre la science et son objet, nous concevons d'abord l'essence de Dieu comme l'objet qui détermine sa science (1). Voilà ce que les scolastiques expriment dans leur principe : Dieu ne connaît pas les objets distincts de lui par leurs espèces propres, mais par son essence, qui représente toute vérité.

La science de Dieu est en réalité et objectivement Dieu lui-même; il répugne donc qu'elle dépende dans sa perfection d'un objet distinct de Dieu. Néanmoins la raison distingue la vérité infinie de la science infinie, et considère la première comme déterminant la seconde, et comprend ainsi comment Dieu connaît tout par la connaissance de son essence, qui est l'Être absolu, la cause exemplaire infinie, et la représentation de toute vérité.

Il faut cependant ajouter avec saint Thomas que Dieu ne connaît pas seulement les choses en lui-même, mais aussi en elles-mêmes, c'est-à-dire dans leur nature propre et particulière (2).

Voilà pourquoi saint Augustin affirme souvent que les choses existent en Dieu parce qu'Il en a une science parfaite et éternelle (3).

(1) *De Gen. ad litt.* l. 5, c. 15-18-19... et ipsum Verbum omnia... Et quare apud ipsum omnia? Quia et antequam essent omnia aut crearentur, ei nota erant omnia.

(2) *Summ. theol.* I, q. 14, a. 6, ad 1. Sic igitur dicendum, quod Deus non solum cognoscit res esse in ipso, sed per id quod in se ipso continet res, cognoscit eas in propria natura, et tanto perfectius quanto perfectius est unumquodque in ipso.

(3) *Gen. ad litt.* l. 5, c. 18. Antequam fierent, et erant et non erant, erant in Dei scientia, non erant in sua natura.

Dieu en connaissant son essence, connaît par le même acte substantiel tous les possibles avec toutes leurs perfections, leurs relations, leurs fins, leurs imperfections individuelles. De même que sa sagesse n'admet pas de limite, les possibles qu'il connaît n'admettent pas de nombre et constituent une multitude infinie (1). S'il est vrai de dire avec les saints Pères que les choses existent parce que Dieu les connaît, il n'est pas moins vrai aussi d'affirmer que Dieu connaît les choses parce qu'elles existent. La première assertion s'applique à la science pratique, la seconde à la science théorique, appelée vision.

Nous concevons d'abord en Dieu les idées-modèles comme source radicale des possibles et des œuvres divines ; nous concevons ensuite la science pratique en puissance qui suppose les idées divines comme son objet formel, et les créatures comme son objet matériel secondaire. Il en résulte que l'objet propre de la science pratique n'est pas l'existence déjà réalisée, mais l'existence à réaliser. L'existence actuelle est l'objet de la volonté efficiente éclairée par la science. De cette manière les choses existent parce que Dieu les connaît par sa science pratique et efficiente.

Mais, il n'en est pas ainsi de la science théorique ou de la vision. Lorsque les SS. Pères l'expliquent, ils affirment que l'acte futur de la créature libre ne dépend pas de la prévision divine, mais qu'au contraire la science de Dieu suppose la futurition de l'acte libre. Comme tout ce qui est se présente nécessairement à l'intellect divin, tel qu'il est de toute éternité, Dieu connaît la libre détermination de l'homme en elle-même. De même, dit saint Augustin, que la vue d'un acte nécessaire ou libre ne change pas sa nature, et que le souvenir d'un fait ne le modifie en rien en le laissant tel qu'il est, libre ou nécessaire, ainsi la prescience de Dieu ne porte aucune atteinte à la liberté humaine (2). Le principe

(1) *De Civit. Dei* l. 12, c. 18.

(2) Sicut non sibi, adversantur haec duo, ut tu praescientia tua noveris, quod alius sua voluntate facturus est : ita Deus neminem ad peccandum cogens praevidet tamen eos, qui propria voluntate peccabunt... Sicut tu memoria tua non cogis facta esse, quae praeterierunt, sic Deus praescientia sua non cogit facienda, quae futura sunt. *De lib. arb.* l. 3, c. 4. *De Civ. Dei* l. 5, c. 10.

que suppose ici saint Augustin est celui de toute l'Ecole : avant de concevoir la science de vision, il faut concevoir, comme logiquement antérieure, la vérité de l'existence des actes libres dans un temps déterminé. Et comme le temps n'existe pas pour Dieu, il vaut mieux parler de la vision de Dieu que de sa prévision.

C'est ainsi que la philosophie chrétienne résout admirablement le problème, qui faisait le tourment des philosophes païens ; comment la Providence de Dieu se concilie-t-elle avec la liberté de la créature ? L'acte prévu par Dieu se vérifie infailliblement, et même nécessairement, si l'on entend parler d'une nécessité subséquente à la vérité éternelle de l'acte ; mais la prévision de Dieu ne crée aucune nécessité antécédente incompatible avec la liberté humaine (1). En résumé : une science infaillible qui suppose comme son objet la libre détermination de la volonté, ne porte aucune atteinte à la liberté ; or, la prescience infaillible de Dieu suppose comme son objet la libre détermination de la volonté créée. Donc loin de détruire la liberté, elle la prouve et la met en lumière (2).

Les théologiens distinguent en Dieu la science des possibles, la science des existences et la science moyenne. Ils assignent comme objet à cette dernière les actes libres conditionnellement futurs. Cet objet n'appartient pas à la pure possibilité, ni à l'ordre des existences absolues, il se place entre les deux, dont il participe la nature : voilà pourquoi on a donné le nom de *moyenne* à cette science divine.

La raison comprend la nécessité de cette science en Dieu. En effet la perfection souveraine de la science divine exige qu'elle puisse répondre à toutes les questions. Or sans la science moyenne des questions nombreuses sont insolubles ; sans cette science Dieu ne connaîtrait les actes libres futurs que dépendamment de la détermination des créa-

(1) *In Joh.* tr. 53. Non propterea Deus quemquam ad peccandum cogit quia futura hominum peccata jam novit... Et ideo si non malum sed bonum facere voluissent, non prohiberentur, et hoc facturi praeviderentur ab eo, qui novit quid sit quisque facturus, et quid sit pro ejus opere redditurus.

(2) *De lib. arb.* l. 3, c. 3. Non igitur per Dei praescientiam mihi potestas adimitur, quae propterea mihi certior aderit, quia ille cujus praescientia non fallitur, adfuturam mihi esse praescivit.

tures ; la perfection de sa science dépendrait de la volonté créée.

La Providence divine suppose la science moyenne. Comment diriger le cours des événements, comment gouverner les actes libres sans connaître les déterminations de la volonté dans toutes les circonstances, où elle peut se trouver ? Comment réaliser la fin du monde si Dieu ignore les décisions que peut prendre l'homme ? Il manquerait d'un moyen indispensable pour disposer tout avec miséricorde et efficacité.

Il est incontestable que saint Augustin a connu et admis cette science en Dieu. Il demande, pourquoi Dieu n'a pas appelé au ciel les hommes qui meurent dans l'état de péché, lorsqu'ils menaient une vie pieuse et honnête. Ne le pouvait-il pas, ou ignorait-il leurs péchés futurs ? « *Nempe nihil horum nisi perversissime et insanissime dicitur* (1). Ailleurs il affirme des mêmes pécheurs « *certe poterat illos Deus praesciens esse lapsuros, antequam id fieret, auferre de hac vita* (2). » Dieu pouvait les enlever de cette vie et les soustraire au danger de la chute, et s'il l'avait fait il n'aurait pas moins connu les péchés conditionnellement futurs, qu'il les connaît maintenant comme absolument futurs.

Cette même science préside, suivant saint Augustin, à la distribution des grâces efficaces. Car lorsque Dieu veut que sa grâce produise infailliblement l'effet dans l'homme, il l'appelle de la manière qu'il sait être convenable pour que l'homme ne repousse pas la grâce (3).

Saint Augustin n'affirme pas avec moins d'assurance la science moyenne relativement aux actes qui n'existeront jamais, quoiqu'ils eussent existé si la condition avait été remplie. Ainsi en cherchant la raison pourquoi Notre Seigneur a refusé d'adopter comme disciple l'homme dont parle saint Luc (IX, 57) il répond : *quia talis magister erat, qui futura praevideret, intelligimus istum hominem, si sequeretur Christum, sua quaesiturum fuisse, non quae Jesu Christi* (4).

(1) *De Correpl. et grat.* c. 8, n. 19.

(2) *De Dono Persev.* c. 9, n. 22.

(3) *Ad Simpl.* l. 1, q. 2. Cujus miseretur, sic eum vocat, *quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.*

(4) *Serm.* 100 n. 1.

Les Sémipélagiens abusaient de la science moyenne pour défendre leur erreur. Ils affirmaient que dans la distribution des grâces, Dieu tient compte des mérites naturels existants, ou conditionnellement futurs dans sa prescience. Pareillement d'après eux les péchés que Dieu prévoit conditionnellement futurs, l'engagent à refuser la grâce en général, et en particulier la grâce du baptême.

A cause de cette erreur, saint Augustin, dans ses discussions avec les sémipélagiens, distingue soigneusement les actes absolument futurs de ceux qui existeraient, mais qui n'existeront jamais, et prenant la prescience au sens propre, pour la vision d'actes réellement futurs, il nie la prescience des futurs conditionnels. De cette manière tout en revendiquant à Dieu la connaissance des bonnes ou mauvaises actions qui existeraient sous certaines conditions, il repousse les corollaires que les adversaires en inféraient. Ainsi il oppose aux sémipélagiens l'exemple des Tyriens et des Sidoniens. D'après la parole infaillible de Notre Seigneur, les habitants de ces deux villes auraient fait pénitence, s'ils avaient vu les miracles du Christ. Or, ils seront punis au jour du jugement dernier. Il est donc faux que Dieu juge les hommes morts, selon la conduite qu'ils auraient suivie si l'Evangile leur avait été prêché; il est donc faux aussi que Dieu refuse la grâce du baptême à quelques enfants, parce qu'il prévoit leur infidélité future s'ils restaient en vie (1).

Saint Augustin ne nie donc jamais la science des actes conditionnellement futurs, mais il nie que Dieu les voit comme *réellement* futurs (2), et il repousse l'abus que les sémipélagiens faisaient de cette science (3).

Dieu est la Sagesse suprême et infinie; de même que les créatures nous conduisent à la connaissance de Dieu, elles nous révèlent sa sagesse par leur mesure, leur ordre et leurs lois, inexplicables sans la sagesse infinie de leur auteur. Dieu est la bonté, la sainteté même. Incapable de faire le

(1) *De Dono persev.* n. 23. *De Praed. SS.* n. 24, 25 *ep.* 217 (al. 107) ad Vital n. 22.

(2) *De Praedest. SS.* n. 26.

(3) V. Franzelin, *De Deo Uno*, Thes. XLV.

mal (1), il n'est pas l'auteur du mal des créatures (2). Il le permet pour des raisons dignes de sa sagesse, quoique les moyens de l'empêcher ne manquent pas à sa toute-puissance. Sa bonté engendre sa miséricorde tandis que sa sainteté produit la justice absolue, qui récompense ou punit selon les mérites ou les démérites de la créature (3). Celle-ci peut se révolter contre la bonté divine, mais elle ne peut échapper à la justice, rétablissant au moyen des châtiments l'ordre troublé par le péché.

VII.

Cosmologie.

Dieu, la plénitude de l'être et de la vie s'élève d'une manière absolue au-dessus de toutes les créatures, dont aucune ne peut lui être consubstantielle (4). Il n'y a pas d'être essentiellement mauvais, de matière éternelle (5), dont Dieu ait fait le monde, car le Tout-Puissant n'a pas besoin du concours de la matière; sa puissance suffit par elle seule pour donner l'existence aux êtres (6). Aussi le Dieu unique, en dehors duquel il n'y en a pas d'autre, par un acte de sa liberté et de sa puissance a produit tout selon la matière et la forme; il a créé tout de rien (7).

Quoique le motif de la création soit la bonté de Dieu (8), il ne s'ensuit pas que Dieu ait créé nécessairement pour compléter ses perfections, et par conséquent la dernière raison de la création, comme de toute activité (*ad extra*) est la liberté de Dieu (9). Il agit parce qu'il veut agir; chercher une raison ultérieure de cette volonté, c'est chercher un être supérieur à Dieu, c'est détruire la notion de Dieu (10).

(1) *De Civit. Dei* l. 22, c. 30. *Cont. Faust Manich.* l. 22, c. 22.
(2) *De utilit. cred.* c. 18.
(3) *Quaest.* 83, q. 82.
(4) *De civ. Dei*, l. 7, c. 30.
(5) *De mor. Manich.* l. 2, c. 1. *De civ. Dei*, l. 12. c. 2.
(6) *De nat. bon.* c. 27.
(7) *Confess.* l. 13, c. 33. *De ver. Relig.* c. 18.
(8) *Confess.* l. 13. c. 1, 2. *De civ. Dei*, l. 11, c. 24.
(9) *De Gen. c. Man.* l. 1, c. 2. Qui ergo dicit, quare fecit Deus coelum et terram? respondendum est ei : quia voluit.
(10) *Ibid.* l. c. Si habet causam voluntas Dei, est aliquid, quod antecedat voluntatem Dei, quod est nefas dicere. *Quaest.* 83, q, 28.

Remarquons comment S. Augustin, grâce aux lumières de la révélation précise nettement la notion de la création, et échappe au panthéisme, erreur commune à tous les philosophes, qui ont ignoré ou dédaigné les enseignements de la foi. En effet l'histoire prouve que la véritable idée de la création ne se retrouve chez aucun philosophe de l'antiquité païenne.

S. Thomas, énumérant les erreurs contraires au dogme de la création, cite d'abord Démocrite et Epicure qui expliquent l'origine du monde par le concours fortuit de corps indivisibles, indépendants de Dieu. Platon et Anaxagore soutiennent que Dieu a fait le monde d'une matière préexistante; Aristote admet l'éternité du monde indépendant de Dieu (1). Revenant dans la *Somme théologique* (2) sur la doctrine d'Aristote, il réfute l'objection : d'après le philosophe, tous les philosophes anciens enseignaient unanimement, que rien ne se fait de rien, etc., par conséquent la création est contraire aux premiers principes de la raison,

Voici le jugement de Suarez sur l'opinion d'Aristote : il croyait que le monde est éternel, et se conserve par les générations et les altérations successives ; mais il n'a jamais expliqué l'origine de cette éternité. Voilà pourquoi beaucoup ont pensé, que dans l'idée d'Aristote le monde n'a pas été fait, et qu'il tient son existence éternelle de lui-même. D'autres au contraire soutiennent qu'il n'a pas ignoré la dépendance du monde de Dieu, son auteur et son principe, mais qu'il a expliqué cette dépendance par une *émanation naturelle* (3). Ritter dans son *Histoire de la Philosophie ancienne* (4) avoue que la doctrine d'Aristote, comme celle de Platon, prouve qu'il ne fut pas donné à ces hommes de saisir dans toute sa vérité le rapport entre Dieu et le monde.

Il faut donc dire avec S. Thomas qu'aucun des anciens philosophes n'a réussi à se former une idée de l'acte créateur. Le même saint Docteur nous explique la raison de cette impuissance. Nous ne conprenons le supra-sensible que par analogie avec les choses sensibles, dont nous avons l'expé-

(1) *Opusc.* V : *De articulis fidei et Sacramentis Ecclesiae.*
(2) I. q. 45, a. 2.
(3) *De Opere sex dierum*, L. 1, c. 1.
(4) Edit. de Paris 1836, T. III, p. 169.

rience et l'intuition immédiate. Voilà pourquoi les anciens philosophes cherchant les origines des choses, ne pouvaient trouver d'autre explication, que celle offerte par l'expérience dans les causes secondes. Or, les causes secondes supposent toutes une matière préexistante à leur opération. Par conséquent ils arrivèrent à la conclusion *commune*, que rien ne se fait de rien. Ce qui est vrai des agents particuliers, mais ils n'aboutirent pas à la connaissance de l'agent universel qui produisant tout l'être, ne suppose pas de matière préexistante (1).

La philosophie moderne, pour avoir repoussé le secours de la révélation trahit la même impuissance dans ses recherches sur l'origine du monde. Au lieu d'expliquer la coexistence du fini avec l'infini en sauvegardant la nature substantiellement diverse des deux, elle identifie l'un avec l'autre et tombe fatalement dans le panthéisme. Il suffit de nommer Spinoza, Kant, Fichte, Schelling, Hegel dont les orgueilleuses théories ne sont que de pâles copies d'anciennes erreurs. Schelling renouvelle l'ancienne doctrine de l'âme du monde, modifiée d'après les données de la physique moderne. L'Intelligence suprême de Plotin s'identifie, sauf quelques différences, avec l'Esprit universel de Hegel, centre et principe de toutes les pensées individuelles. L'unité ineffable et intelligible des philosophes d'Alexandrie reparaît dans l'*Absolu* de Schelling et dans l'*Idée* de Hegel. L'école d'Alexandrie semble revivre tout entière dans le panthéisme des philosophes allemands. L'analogie des méthodes, des principes et souvent même des paroles est sensible (2).

Ces faits démontrent une fois de plus combien la philosophie chrétienne l'emporte sur la philosophie dite séparée et indépendante. Grâce au secours de la révélation, la raison ne donne pas dans l'erreur du panthéisme, et parvient à

(1) *Contr. Gent.* Lib. 2, c. 16. Ex hoc autem confutatur error antiquorum philosophorum, qui ponebant materiae omnino nullam causam esse, eo quod, in actionibus particularium agentium, semper videbant aliquid actioni praejacere; ex quo opinionem, sumpserunt omnibus communem, quod ex nihilo nihil fit, quod quidem in particularibus agentibus verum est. Ad universalis autem agentis cognitionem nondum pervenerant, quem nihil in sua actione praesupponere necesse est.

(2) Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie.* V. 3, p. 305.

prouver par ses propres principes la vérité et la nécessité de la création, en surmontant sans peine les difficultés, qui ont arrêté les païens dans leurs spéculations. La création appartient à la catégorie de vérités, dont dit saint Thomas : « ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. »

On pourrait objecter contre cette thèse qu'elle nous conduit à affirmer pour l'homme l'impossibilité de connaître Dieu par les forces de la raison. Car l'unique voie naturelle de connaître l'existence de Dieu c'est d'aller des créatures au Créateur, c'est d'expliquer l'origine des choses par la création. Or cette voie semble conduire la raison au panthéisme, comme le prouve le fait universel constaté par l'histoire de la philosophie.

L'argument repose sur deux assertions dont l'une est vraie et l'autre fausse. Il est vrai que la raison guidée par sa propre lumière peut et doit conclure des effets (les créatures) à leur cause (le Créateur).

Mais il est faux que la raison par ses seules forces puisse et doive s'élever à la connaissance philosophique et spéculative de la création et de l'acte créateur. Il faut distinguer la connaissance confuse de Dieu commune à tout homme, qui le représente comme l'Auteur du monde, de la connaissance scientifique de l'acte créateur, inconnue aux plus grands penseurs du paganisme. Si les philosophes voulant expliquer l'origine des choses sont tombés dans l'erreur, cela ne prouve pas qu'ils n'aient pas pu connaître l'existence de Dieu, mais cela prouve qu'ils n'ont pas pu expliquer scientifiquement le rapport d'origine entre le monde et Dieu.

Il en résulte que la création n'est pas une vérité qui dépasse d'une manière absolue les forces de la raison. Car après la révélation la philosophie comprend la possibilité de la production *ex nihilo sui et subjecti*, elle démontre son existence et s'en forme un concept propre, quoiqu'elle ne puisse pas arriver à une idée intuitive de l'acte créateur.

Quant au motif de la création, les scolastiques ont emprunté à saint Augustin la distinction entre le *motif* et la *cause*. La bonté infinie a poussé Dieu à produire des êtres qui participent à ses perfections, car il ne peut vouloir les

choses contingentes, l'objet secondaire de sa volonté qu'en voulant l'objet principal, son essence infinie. Il a donc créé parce qu'il est bon ; sans subir cependant la moindre nécessité, car en ne créant pas, sa bonté ne serait ni modifiée, ni diminuée. Mais si l'on demande la cause de la création, on répond que c'est la volonté de Dieu, qui n'a pas de cause antérieure, parce que l'Etre suprême ne dépend d'aucune cause.

La *cause exemplaire* de la création réside dans les idées divines. Dieu, le Père, engendrant son Verbe ne connait pas seulement son essence mais aussi toutes les choses possibles (1). En se connaissant parfaitement soi-même, Dieu a les idées de toutes les choses, il connaît leurs essences et leurs immuables lois (2). Voilà les idées-modèles suivant lesquelles Dieu produit les créatures, car il n'avait pas besoin de contempler une chose distincte de lui pour réaliser les êtres, qu'il voulait appeler à l'existence (3) ; la vue de sa perfection suffit à la connaissance de tous les êtres même avant leur existence (4).

La créature ne peut être éternelle comme Dieu ; car la création implique par sa nature un commencement d'existence ; de plus le monde toujours changeant et périssable ne peut être éternel (5). Le temps et l'espace ont commencé avec les créatures (6), car de même que l'espace naît de l'étendue des choses corporelles, le temps ou le passage de la créature d'un état à l'autre naît du mouvement corporel ou spirituel (7). Par conséquent, au lieu de dire que le monde est créé dans

(1) *Confess.* l. 11, c. 7. Verbum sempiterne dicitur, et eo sempiterne dicuntur omnia. — *De Gen. ad litt.* l. 2, c. 6.

(2) *Conf.* l. 1, c. 6. Et apud te rerum omnium instabilium stant causae, et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines, et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes. *De Trinit*, l. 4, c. 1, l. 6, c. 10.

(3) *Quaest.* 83, q. 46. Has autem rationes, ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente creatoris? Non enim extra se positum quidquam intuebatur, ut secundum id constitueret, quod constituebat.

(4) *De Gen. ad litt.* l. 5, c. 15. *De Trinit.* l. 15, c. 13.

(5) *Confess.* l. 11, c. 7. *De Civ. Dei*, l. 11, c. 4 seqq.

(6) *Confess.* l. 11, c. 13. *De Civ. Dei*, l. 11, c. 5, 6.

(7) *De Gen. ad litt.* l. 5, c. 5. Tempus est creaturae motus ex alio in aliud.

le temps, on dirait plus exactement que le temps a commencé avec le monde (1). Dieu l'auteur du monde, est aussi l'auteur du temps (2). Il faut en dire autant de l'espace.

On ne saurait mieux définir les deux notions du temps et de l'espace. Leur fondement ontologique résulte de l'imperfection de la créature, dont l'existence est nécessairement contingente et successive, et la présence déterminée par des limites. Formellement l'espace représente l'ordre des parties étendues ou la présence d'un esprit dans une sphère d'action déterminée; le temps représente la mesure du mouvement de la créature passant successivement dans son développement du non-être à l'être, de la puissance à l'acte. Objectivement l'espace suppose l'étendue réelle du corps; le temps, le mouvement successif de l'être corporel ou spirituel. C'est par abstraction, que nous nous formons l'idée générale de l'espace et du temps représentant l'ordre de la coexistence ou de la succession.

Saint Augustin semble rejeter la possibilité d'une créature éternelle, puisqu'il conclut du caractère de créature à son existence dans le temps. On sait que les scolastiques ne sont pas d'accord dans cette question de pure possibilité. Saint Thomas soutient que l'impossibilité d'une créature éternelle ne peut être démontrée par la raison. A son avis le passage de la non-existence à l'existence n'implique pas nécessairement une priorité de temps ; la création s'explique suffisamment par une priorité logique.

D'autres philosophes, parmi lesquels Albert-le-Grand et saint Bonaventure croient pouvoir démontrer péremptoirement l'impossibilité (3).

« Au commencement Dieu créa le ciel et la terre », dit l'Ecriture Sainte. Suivant saint Augustin il n'est pas certain, mais prohable que le mot « ciel » signifie ici la créature spirituelle (4), et le mot « terre » la créature corporelle (5).

En expliquant la nature de l'être spirituel saint Augustin

(1) *Ibid.* l. 4, c. 20.
(2) *Confess.* l. 11, c. 13, 14. — *De Gen. ad litt. impf.* c. 3
(3) V. Dupont, *Theodicée*, Thèse LXXI, p, 152.
(4) *Confess.* l. 12, c. 9.
(5) *De Civit. Dei*, l. 11, c. 33.

propose une opinion singulière à première vue, et peu conforme aux principes qu'il établit ailleurs. De même qu'il existe une matière première informe, *substratum* de tous les corps, on peut admettre une matière informe spirituelle, qui acquiert sa forme et son existence parfaite en se tournant vers la lumière du Verbe divin (4). Suivant cette explication le *fiat lux* de l'Ecriture signifie la formation de la matière spirituelle par Dieu (5).

L'hypothèse présente un sens tolérable si nous entendons par forme l'acte de la raison, la connaissance actuelle de la vérité dépendante de l'illumination du Verbe, et par matière la substance spirituelle encore en puissance relativement à sa connaissane de la vérité. Tel semble être le sens de saint Augustin lorsqu'il dit : détournée de la sagesse immuable, la créature spirituelle vit misérablement, elle est sans forme. Elle acquiert sa forme lorsqu'elle se tourne vers la lumière immuable de la Sagesse, le Verbe de Dieu. Car pour vivre avec sagesse et heureuse elle se tourne vers celui, dont elle tient l'existence et la vie (6).

Le mot *forme* pris ici au sens métaphorique indique la perfection naturelle qui s'ajoute à la créature spirituelle par l'acte de la connaissance. On pourrait dire aussi que saint Augustin appelle *forme* la lumière surnaturelle de la grâce, par laquelle la créature spirituelle peut acquérir la sagesse et la béatitude surnaturelles.

Suivant la théorie du saint Docteur la créature spirituelle est imparfaite (informe) tant qu'elle se détourne de la vérité immuable et refuse d'offrir au Créateur l'hommage de sa volonté, elle *se forme* en se tournant par ses pensées et ses affections vers Dieu. L'Ecriture en disant *In principio fecit Deus coelum et terram* indique le commencement de la créature, mais existant encore dans un état d'imperfection ; plus tard les paroles *Dixit Deus*, *Fiat* se rapportent au Verbe, et représentent la perfection de la créature tournée

(1) *De Gen. ad litt.* l. 1, c. 5, l. 5, c. 5.

(2) *Ibid.* l. 1, c. 17.

(3) *Ibid.* l. 1, c. 5. Aversa a Sapientia incommutabili, creatura spiritualis stulte ac misere vivit, quae informitas ejus est. Formatur autem conversa ad incommutabile lumen sapientiae verbum Dei, a quo enim existit ut sit, utque vivat, ad illum convertitur, ut sapienter ac beate vivat.

vers Dieu, formée par l'attachement au Créateur et imitant de quelque manière le Verbe consubstantiel avec le Père (1).

Le Verbe consubstantiel avec le Père ne peut avoir une vie imparfaite (informe) parce qu'en Lui l'être s'identifie avec la vie, la vie avec la sagesse et la béatitude. Mais la créature spirituelle peut être informe parce qu'en elle l'être n'est pas la vie, et la vie n'est pas la sagesse et le bonheur. Elle doit donc se tourner vers l'éternelle Sagesse qui est son principe et sa règle (2) pour se former et se perfectionner.

Nous retrouvons une théorie analogue chez quelques scolastiques. Suivant la doctrine de Scot (3), il existe une composition de forme et de matière dans toute substance créée même spirituelle. La matière du monde des esprits ne diffère pas de celle des corps, mais comme elle est parfaitement actualisée par sa forme, elle ne peut détruire l'unité, la simplicité et l'indivisibilité de la substance spirituelle (4). Alexandre de Hales admet pareillement une matière dans l'âme et les esprits, mais contrairement à celle des corps, elle n'est pas sujette à la quantité, ni au mouvement (5).

Passant à l'explication de la manière dont Dieu a produit le monde corporel saint Augustin voit dans l'*inanis et vacua* de l'Ecriture sainte la matière première, base indispensable de la substance corporelle (6). Nous concevons ainsi d'après une distinction de raison la matière première tirée par Dieu du néant (7), et les formes donnant la dernière actualité (l'existence) aux choses (8). La matière n'a jamais existé

(1) *De Gen. ad litt.* l. 1, c. 4. Per id quod principium est, insinuet exordium creaturae existentis ab illo adhuc imperfectae; per id autem quod Verbum est. insinuet perfectionem creaturae revocatae ad eum, ut formaretur inhaerendo Creatori, et pro suo genere imitando formam sempiterne atque incommutabiliter inhaerentem Patri, a quo statim hoc est quod ille.

(2) *Ibid.* l. 1, c. 5, l. 4, c. 21, 22.

(3) *De rer princip.* q. 7, art. 2.

(4) *De rerum princ.* 1, c. Quanto forma est actualior, tanto magis se intimat materiae et unit eam sibi : sed forma Angeli et animae rationalis sunt actualissimae ergo omnino sibi uniunt materiam. et per hoc nec in quantitatem prorumpunt, quia virtutis unitivae sunt, nec habent aliquam formam corporalem, propter quam recedant a simplicitate.

(5) *Summa theol.* q. 44, m. 2.

(6) *Confess.* l. 2, c. 3. Erat quaedam informitas sine ulla specie.

(7) *Ibid.* l. 12, c. 9.

(8) *De Gen. c. Man.* l. 1, c. 6. *Confess.* l. 12, c. 8, c. 28.

sans forme actuelle, car sans forme elle n'est rien de déterminé, *prope nihil*, comme dit saint Augustin, pour indiquer en même temps la réalité de la matière et son indétermination complète (1). Elle n'est ni corps, ni esprit, et on peut dire d'elle qu'elle est, et qu'elle n'est pas. Elle n'est pas puisqu'elle n'existe point en *acte*. Elle est, parce qu'elle se distingue du néant, et qu'on peut la nommer une véritable entité réelle. Elle est à la fois une entité réelle et incomplète, qui se complète par l'adjonction d'une forme substantielle. Quand Dieu a tiré du néant les choses naturelles, il a créé à la fois la forme et la matière (2), car dit saint Augustin, il a déposé dans la matière le germe de toutes les formes (3), qui devaient successivement arriver sous l'action de Dieu à la perfection de l'existence (4). Ainsi la matière n'est pas antérieure à la forme selon le temps, mais selon l'origine, ce que saint Augustin explique avec une clarté admirable par l'exemple du chant, dans lequel la modulation harmonieuse n'est pas postérieure à la voix par le temps, mais seulement par nature. Voici ses paroles : « Quel esprit assez pénétrant pourra comprendre, sans une grande fatigue, de quelle manière le son précède le chant, puisque le chant n'est autre chose qu'un son formé par des proportions musicales ? Il se peut bien, il est vrai, qu'il existe une chose informe ; mais ce qui n'est pas ne saurait recevoir une forme. Ainsi la matière précède ce qui est formé d'elle, mais elle ne le précède pas comme cause efficiente, puisqu'elle ne fait rien, mais qu'elle-même est produite. Elle n'est pas non plus première dans l'ordre du temps ; car, lorsque nous chantons, nous n'émettons pas d'abord des sons informes et sans mélodie, pour les réduire ensuite en sons harmonieux... Toutefois le son est antérieur par l'origine ; car l'on ne forme pas le chant pour émettre un son de voix, mais l'on émet un son de voix pour former le chant.

(1) *Confess.* l. 12, c. 6. Si dici posset. nihil aliquid est, et non est, hoc eam dicerem, et tamen jam utcunque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas... Illud autem totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat. Jam tamen erat, quod formari poterat. Tu enim Domine fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re, pene nullam rem.

(2) *Contr. adv. leg. et proph.* l. 1, c. 9.

(3) *De Gen. ad litt.* l. 4, c. 33.

(4) *De Trinit.* l. 3, c. 8, 9.

Que celui qui est capable cherche à comprendre, par cet exemple, comment la matière des choses a été premièrement appelée *ciel et terre*, parce que c'est d'elle que le ciel et la terre ont été formés ; mais elle n'a pas été faite la première dans l'ordre du temps, parce que le temps tira son origine des formes, et que cette matière était sans forme (1). »

Ailleurs il décrit la grande difficulté qu'oppose l'imagination au concept exact de la matière première : « La droite raison me faisait sentir que si je voulais concevoir une chose entièrement informe, je devais cesser de penser à quelque forme que ce fût; mais je ne le pouvais pas. Car penser que ce qui n'a pas de forme n'existe pas réellement, m'était bien plus facile que de concevoir quelque chose d'intermédiaire entre le néant et ce qui a une forme, quelque chose en dehors de la forme et du néant, quelque chose d'informe qui ne soit presque rien (2). »

L'effet de la création suivant saint Augustin n'est pas une abstraction idéale, mais un être réel, voilà pourquoi il insiste sur la production simultanée des deux éléments substantiels, dont l'union compose la réalité physique et concrète (3).

Nous trouvons ébauchée ici la théorie des scolastiques sur la première matière et la forme qui tend aujourd'hui à reprendre sa place en Cosmologie et en Anthropologie au grand avantage de ces sciences. L'idée de la matière première se présente déjà d'une manière lucide à l'esprit de saint Augustin :

Vous avez créé deux choses, Seigneur, dit-il, l'une rapprochée de vous, les anges ; l'autre, proche du néant, la matière informe ; l'une à laquelle vous seul êtes supérieur ; l'autre qui n'a que le néant au-dessous d'elle :

« Duo quaedam : unum prope Te, alterum prope nihil ; unum quo superior Tu esses ; alterum quo inferius nihil esset (4)».

(1) *Confess.* l. 13, c. 29.

(2) *Confess.* l. 12, c. 6.

(3) *Ibid.* l. 13, c. 33. Nam cum aliud sit coeli et terrae materies, aliud coeli et terrae species, materiam quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia, simul tamen utrumque fecisti, ut materiam forma nulla morae intercapedine sequeretur.

(4) *Ibid.* l. 12, c. 7.

Saint Thomas n'a fait que développer les idées fondamentales de saint Augustin ; pour s'en convaincre il suffit d'étudier l'un des nombreux passages, où il expose sa théorie sur les principes substantiels du corps.

Si le lecteur veut examiner avec un peu d'attention le passage que nous citons de l'opuscule : *De principiis naturae*, il admettra avec nous les principes suivants :

1. Il faut distinguer l'être premier et substantiel, et l'être secondaire et accidentel survenant à l'être premier. L'homme est une substance, sa couleur, sa science sont des accidents. La même substance supporte et soutient plusieurs accidents.

2. Il y a deux espèces de transformations : l'une est substantielle : l'hydrogène combiné avec l'oxygène se change en eau ; le pain que mange l'homme devient chair vive. L'autre est accidentelle : ainsi l'ignorant devient savant ; le marbre devient statue, l'habit long se change en habit court, etc.

3. Tout changement substantiel ou accidentel comprend trois éléments *a)* le point de départ, ce qui change, le *terminus a quo*, *b)* ce en quoi il change, le point d'arrivée, le *terminus ad quem*, *c)* le passage de l'un à l'autre.

4. Dans le changement substantiel le terme *a quo*, que nous appellerons A est une substance, p. e. l'hydrogène et l'oxygène, le terme *ad quem*, que nous appellerons B est une substance diverse, p. e. l'eau ; pareillement lorsque le pain se change en chair, le pain est A, la chaire vive B.

Pour expliquer le changement de A en B on peut recourir à trois hypothèses : *a*) rien ne passe de A en B ; *b*) quelque chose passe, savoir la même substance de A se retrouve en B ; ou enfin *c)* quelque chose passe qui n'est ni la substance de A, ni la substance de B.

La première hypothèse, où rien ne passe de A en B, au lieu du changement de substance, représente la création d'une nouvelle substance. La seconde hypothèse, où la substance d'A passe identique en B, détruit le changement puisque la même substance persévère dans les deux termes.

Or il y a véritable transmutation substantielle ; il faut par conséquent logiquement conclure que quelque chose passe qui en A avait un être substantiel, et qui reçoit en B un autre être substantiel. Ce quelque chose qui se conçoit

dans son passage de A en B comme un être potentiel, une capacité physique et subjective (ce n'est pas une pure possibilité objective) sans être substantiel, s'appelle *la matière première.*

5. Dans les transformations accidentelles ce qui passe de A en B est la même et identique substance. Voilà pourquoi saint Thomas emploie pour le désigner plutôt le mot *subjectum* que *materia.*

6. Rien n'est sans raison suffisante. Si l'homme hier sain tombe aujourd'hui malade, il y a en lui quelque chose qui lui donne l'être accidentel de sain ou de malade. Ce qui constitue le sujet humain sain ou malade s'appellera *forme* accidentelle, désignée par les noms de *santé* ou de *maladie* qui pour ne pas être vides de sens signifient quelque chose d'intrinsèque à l'homme; ce qui donne l'être accidentel donne aussi l'acte accidentel, voilà pourquoi la forme accidentelle s'appelle aussi acte accidentel. Il est évident que les opérations de l'homme en tant que sain, diffèrent de celles de l'homme malade. Donc la forme accidentelle qui constitue l'homme sain ou malade agit aussi comme principe intrinsèque accidentel des différentes opérations.

7. En vertu du même principe : *nihil est sine ratione sufficiente*, il y aura dans les transmutations substantielles quelque chose qui donne à la matière première en A son premier être substantiel, et en B un nouvel être substantiel, c'est la *forme substantielle.* Mais puisque la matière première est identique en A et en B, il faut que la forme substantielle en A diffère de celle qui la constitue substance nouvelle en B, et par conséquent si dans les transmutations substantielles la matière première persévère, la forme substantielle change.

De plus l'opération qui se manifeste en A est autre que celle de B. Le fait le prouve : l'hydrogène et l'oxygène deploient une activité différente de celle de l'eau ; l'activité du pain ne s'identifie pas avec celle de la chair vive de l'homme. Par conséquent la forme substantielle en donnant l'être substantiel à la matière devient le principe substantiel de ses opérations spécifiques. Si la forme substantielle unie à la matière n'a d'autres facultés que celles qui résultent du composée, elle est forme substantielle *matérielle*, si avec des fa-

cultés communes à la matière, elle a des facultés propres, elle est *subsistante*, *immatérielle*, comme l'âme humaine (1).

8. En réalité il n'existe rien d'indéterminé, d'indéfini qui soit seulement en puissance à être telle ou telle substance. Par conséquent, la matière première n'existe jamais sans forme, et perdant l'une, elle prend au même moment une autre.

Aucun corps grand ou petit ne peut être dit *matière première* parce que tout corps est constitué par la matière première (principe déterminé) et la forme substantielle (principe déterminant). Les éléments qui résultent de l'analyse chimique (les corps *simples* des chimistes) sont composés aussi de matière première et de forme substantielle (2).

Telle est la doctrine constamment enseignée par saint Thomas. On peut l'appeler abstraite, obscure, difficile et peu conforme aux hypothèses modernes, mais on cherchera en vain un fait ou un principe qui la détruise. Au contraire si on veut rendre raison de l'extension, de l'activité, des différences spécifiques des corps, et expliquer leurs transmutations substantielles, il faudra en revenir à la matière première des scolastiques.

(1) Quoniam quoddam potest esse, licet non sit, quoddam vero jam est, illud quod potest esse et non est, dicitur esse potentia; illud autem quod jam est, dicitur esse actu. Sed duplex est esse; scilicet esse essentiale, sive esse substantiale rei, ut hominem esse; et hoc est esse simpliciter. Est aliud esse accidentale, ut hominem esse album, et hoc est esse *secundum quid*. Ad utrumque autem esse est aliquid in potentia : aliquid est enim in potentia ut sit homo; aliquid in potentia ut sit album. Illud quod est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia *ex qua;* quod autem est in potentia ad esse accidentale dicitur materia *in qua*. Item proprie loquendo, illud quod est in potentia ad esse substantiale dicitur *materia prima* : quod autem est in potentia ad esse accidentale dicitur *subjectum*. Sicut autem omne quod est in potentia potest dici *materia*, ita omne a quo habet aliquid esse, quodcumque esse illud sit, potest dici *forma*. Et quia forma facit esse in actu, ideo dicitur quod forma est actus, quod autem facit esse in actu substantiale, dicitur *forma substantialis*, et quod facit actu esse accidentale dicitur *forma accidentalis*. Sciendum etiam quod licet materia prima non habeat in sua ratione aliquam formam, numquam tamen denudatur a forma. *Per se* autem numquam potest esse, quia cum in ratione sua non habeat aliquam formam, non potest esse in actu, cum esse actu non sit nisi a forma. Et ideo quidquid est in actu non potest dici *materia prima*.

(2) V. Cornoldi dans la *Scienza italiana* 1877, vol. I, p. 320.

L'espace ne permet pas d'entrer dans les détails de la théorie, seulement nous voulons examiner l'objection qu'on formule en ces termes :

Au moment de la décomposition, la forme substantielle du composé est détruite et remplacée par les formes substantielles des composants qui sont produites *ex nihilo sui*. Mais quelle est la force qui détermine la production de ces formes? Est-ce le calorique ou l'électricité ? Donc ces fluides ont la vertu de produire *ex nihilo sui* d'innombrables formes substantielles qu'ils ne contiennent point en eux-mêmes !

Nous ne voyons aucun inconvénient à adopter la parole de l'objectant *ex nihilo sui*, car tout changement est une production *ex nihilo sui*, un phénomène qui auparavant n'existait pas. Si donc la chimie admet la destruction des formes élémentaires et la production d'une forme nouvelle, qui comprend *virtualiter* (comme la force résultante comprend les deux forces composantes) les formes élementaires, elle ne peut pas ne pas admettre que cette dernière est produite *ex nihilo sui*. En effet la philosophie distingue la production *ex nihilo sui* de la création, ou la production *ex nihilo sui et subjecti*. Ainsi en pensant, nous produisons la pensée *ex nihilo sui*, mais nous ne produisons pas l'âme qui en est le sujet.

De plus il faut distinguer les formes venues dans le sujet ab *extrinseco*, et celles qui sont tirées de la puissance du sujet (educuntur de potentia subjecti). Les exemples abondent : une pierre tombant sur ma main y cause un sentiment de douleur. Voilà une forme accidentelle produite *ex nihilo sui* et tirée de la puissance de ma faculté de sentir, sans que la cause (la pierre) la contienne en elle-même. Il en est de même des autres sensations. Mais considérons maintenant un œuf fécondé. Sous l'action de la poule ou de la chaleur artificielle le poulet se développe, brise sa prison et sort à la lumière. Comment la chaleur peut-elle produire un être vivant et sa forme substantielle, si elle ne la contient pas en elle-même? La réponse est simple : la chaleur ne fait qu'altérer le composé, tandis que la forme jaillit de la puissance du sujet. Il faut se garder de concevoir la forme substantielle (matérielle) comme une espèce d'esprit qui investit la matière, elle représente l'acte, que prend la matière à la

suite du changement qu'elle subit par les causes altérantes.

Mais revenons à la philosophie de saint Augustin. D'après les principes exposés plus haut, saint Augustin devait conclure que toutes les choses ont été créées en même temps. La matière, créée d'abord, en contenant toutes les formes contenait aussi les causes destinées à produire tous les êtres (1). Mais comme il y a des relations évidentes de supériorité et de dépendance parmi les créatures, ces mêmes relations doivent s'appliquer aux causes préformées dans la matière. Cette considération amène saint Augustin à affirmer que les six jours de la Génèse ne signifient pas des périodes d'un temps déterminé (2) ; mais qu'ils indiquent les degrés successifs de la perfection des êtres, déjà préformés dans leurs causes primordiales. Les six jours de Moïse ne sont qu'un jour ou plutôt un moment nommé six fois (3), parce que l'Ecriture Sainte nous présente chaque fois une nouvelle série d'êtres qui suppose la précédente comme la condition essentielle de son existence. Par conséquent le nombre six, le nombre le plus parfait d'après saint Augustin, indique que l'univers créé comprend six ordres de créatures, les unes plus parfaites que les autres (4).

L'énumération des six jours et la distinction entre le matin et le soir sont appliquées par saint Augustin à la connaissance de la créature spirituelle.

Lorsque l'ange connait les choses en passant du supra-sensible au sensible (5), il les connait dans le Verbe au moyen de leurs idées archétypes : cette connaissance, le fruit de l'illumination du Verbe s'appelle *matinale ;* lorsqu'au contraire l'Ange connaît les choses en elles-mêmes, sa connaissance passant du sensible au supra-sensible est celle du soir. Mais comme il ne peut s'empêcher de rapporter tout à la gloire de Dieu la connaissance du soir se transforme en *matinale* (6).

Il faut cependant écarter ici toute succession de temps.

(1) *De Gen. ad litt.* l. 4, c, 33, 34, l. 5, c. 4.
(2) *Ibid.* l. 4, c. 18,
(3) *Ibid.* l. 5, c. 5.
(4) *Ibid.* l. 4, c. 33.
(5) *Ibid.* l. 4. c. 7. *De Civit. Dei*, l. 11, c. 30,
(6) *De Gen. ad litt*, l. 4, c. 22-27.

L'activité que la créature déploie en connaissant les choses soit en Dieu, soit en elles-mêmes est simultanée ; la succession ne résulte que de l'ordre logique entre la double connaissance. La succession des jours et des soirs représente l'ordre logique parfaitement conforme à l'ordre ontologique (1). Suivant ces principes saint Augustin conçoit d'abord la création idéale ou la connaissance des Anges et ensuite la création réelle quoique dans le temps l'une coïncide avec l'autre. Le *Fiat* se rapporte à l'être idéal des créatures dans le Verbe · le *factum est ita* à la création idéale, à la connaissance des purs esprits ; le *fecit Deus* à l'existence réelle des choses (2).

Le principe formel des êtres vivants diffère essentiellement des forces physiques et chimiques de la matière. Cette différence explique la persuasion universelle, basée sur l'observation de la nature que les plantes et les animaux, même les infusoires et les entozoaires doivent leur origine à des plantes et à des animaux de la même espèce.

Quoiqu'il en soit ainsi, il faut néanmoins admettre que les forces de la matière ont coopéré à la première production des êtres vivants. Elles ont préparé les conditions indispensables à l'existence de la vie végétative et animale ; elles ont donné à la matière les dispositions préliminaires qui l'approprient, au moins d'une manière éloignée, à recevoir le principe vital.

Les forces de la matière ont encore servi à l'origine comme des instruments de la production des organismes. Si aujourd'hui, soumises à la force génératrice, elles exercent une causalité instrumentale dans la génération, pourquoi n'auraient-elles pas servi dans la première production à la toute-puissance de Dieu ? De ces principes nous concluons avec saint Thomas que Dieu a produit les premiers organismes non par création, mais par éduction des formes suivant ses idées-modèles : « Emanatio enim creaturarum a Deo est, sicut exitus artificiatorum ab artifice ; unde sicut ab arte artificis effluunt formae artificiales in materia, ita etiam ab ideis

(1) *Ibid.* l. 4, c. 29.
(2) *De Gen. ad litt.* l. 2, c. 8.

in mente divina existentibus fluunt omnes formae et virtutes naturales (1). »

Les formes de l'intelligence divine, les premiers principes des choses s'appellent *primordiales ;* à ces formes répondent dans les choses les formes *obédientielles ;* la puissance passive de recevoir l'action de Dieu ; enfin on appelle formes ou raisons *séminales* les forces de la matière produisant les effets naturels.

Les philosophes ont cherché à déterminer la nature de ces raisons séminales. Les uns, dont saint Augustin semble partager l'opinion soutiennent que Dieu a préparé et disposé les éléments matériels de façon qu'ils pussent produire, grâce aux conditions extérieures, les premiers organismes. Pendant la période de la première formation de l'univers Dieu a accordé à la matière la force de donner naissance aux êtres vivants. Quoique cette opinion (si l'on excepte toutefois l'homme, dont l'âme exige une création immédiate) ne puisse être qualifiée d'absurde, elle paraît peu probable. Elle répugne à l'idée de la génération ; car une qualité corporelle dépendante de la disposition matérielle de la substance réclame un sujet doué d'organes. De même que toute créature commence à exister par création, il semble naturel aux êtres organisés de recevoir de Dieu leur nature et leur activité spécifique. Dieu les a produits à l'origine dans leur état complet et parfait, par l'éduction des formes de la matière : « materia enim coadjuvat ad generationem non agendo, sed in quantum est habilis ad recipiendum talem actionem, quae etiam habilitas appetitus materiæ dicitur et inchoatio formæ (2). »

On peut donc affirmer que la matière contenait les germes des êtres vivants en ce sens qu'elle était apte à devenir le principe passif des plantes et des animaux, et que ses forces ont contribué *dispositive* et *instrumentaliter* à la première production de la vie (3).

(1) In II *Sentent.* dist. 18, q. 1, a. 2.

(2) S. Thomas, l. c.

(3) In duobus differt operatio Dei ab operatione artificis. Primo ex parte materiae : quia cum artifex materiam non producat, sed ex materia data operetur, potentiam materiae non confert ad recipiendum formas, quas materiae inducit, nec inferre in materiam potest; Deus autem, qui totius rei

L'interprétation des six jours de la Génèse que nous venons d'indiquer est généralement abandonnée par les théologiens. Contrairement à sa méthode qui s'attache d'abord au sens littéral des saintes Ecritures pour y appuyer le sens allégorique (1), saint Augustin donne ici le pas au sens allégorique. Son explication, présentée d'ailleurs d'une façon douteuse et problématique ne manque pas de profondeur. Elle met en lumière le rapport intime qui relie la création aux idées divines, elle fait ressortir l'unité de l'œuvre divine résultant de l'élément matériel et idéal indissolublement unis par des rapports réciproques (2).

L'histoire de la création consignée dans la Genèse a fourni à l'incrédulité une occasion propice d'attaquer la religion et l'autorité des saints Livres. Elle prétend constater une contradiction manifeste entre la vérité révélée et la science, parce que la foi nous enseigne sur l'origine des choses des thèses controuvées par la géologie. Aujourd'hui grâce aux progrès de la géologie et de la géogonie, aucun savant sérieux ne peut plus admettre la formation de la terre en six jours, que les catholiques sont forcés de croire sur l'autorité de Moïse.

L'objection appuyée sur une confusion d'idées tombe d'elle-même, dès qu'on a soin d'établir le véritable état de la controverse.

Avant de parler d'une opposition réelle entre la foi et la science, il faudrait, pour être juste, déterminer avant tout avec exactitude ce que la foi nous impose à croire, et ce que la science démontre avec une certitude incontestable. Or les incrédules se gardent bien d'observer cette règle de logique élémentaire ; mais fiers de leur ignorance en matière de religion, ils recourent à l'argument *ad invidiam*, et proclament la foi ennemie de la science en identifiant la science avec des

auctor ost, non solum formas et virtutes naturales rebus contulit, sed etiam potentiam recipiendi illud, quod ipse in materia facere vult. Secundo ex parte formae : quia formae, quas inducit artifex, non producunt sibi similis... formae autem naturales sibi similes producere possunt ; et ideo proprietatem seminis habent, et *seminales* dici possunt. S. Thomas, l. c. V. Pesch, *Philosophia naturalis*, Lib. III, Disp. I, sect. 2.

(1) *De Gen. c. Man*, l. 2, c. 2.

(2) *De mor, Man.* l. 2, c. 6.

INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

hypothèses plus ou moins fondées, des conjectures plus ou moins probables de quelques savants.

La théologie distingue les dogmes de foi définis et enseignés par l'Eglise, et les opinions des théologiens tirant toute leur valeur des arguments, sur lesquels elles s'appuient. Pareillement la doctrine des SS. Pères représentant l'enseignement universel de l'Eglise ne se confond pas avec l'opinion individuelle d'un auteur, interprétant à sa façon l'Ecriture sainte.

Les dogmes de foi touchant l'origine des choses peuvent être ramenés à trois vérités :

1° Dieu a créé au commencement toutes choses matérielles et spirituelles.

2° Il a créé l'homme à son image et à sa ressemblance destiné à remplir la terre et à la gouverner. Tous les hommes descendent d'Adam et d'Eve. Les plantes et les animaux sont l'œuvre immédiate de Dieu.

3° En mémoire de la création Dieu a prescrit la sanctification du sabbat, le type du jour de repos accordé à l'homme pour le consacrer au culte de Dieu (1).

En dehors de ces vérités capitales, qu'aucun catholique ne peut nier sans témérité, il reste, on le voit, une foule de questions laissées à la discussion et à la controverse.

Moïse en écrivant l'histoire de la création n'a pas voulu satisfaire notre curiosité naturelle et retracer explicitement tous les détails de l'œuvre divine. Quant à l'origine du monde, dit saint Thomas, il appartient à la *substance* de la foi que le monde a commencé, qu'il a été créé par Dieu... mais de quelle manière et dans quel ordre le monde a été fait, cette question n'appartient à la foi que *per accidens*, en tant que l'Ecriture nous le rapporte : or, les Saints ont diversement interprété l'Ecriture sous ce rapport (2).

S'il en est ainsi, si l'Eglise n'a jamais tranché par une sentence définitive la question des jours de la Genèse, si le consentement unanime de la tradition n'existe pour aucune interprétation, le théologien conserve toute sa liberté dans le choix d'une opinion. Pour montrer qu'il n'y a pas d'oppo-

(1) Conc. Vatic. *Const. dogm. de fide cath.* C. I.
(2) *In lib. II Sent.* dist. 12, a. 2.

sition entre le livre de la nature et le livre de la foi, il suffira de faire voir que le texte sacré s'harmonise avec une des théories les plus autorisées. Or nous pouvons distinguer quatre interprétations des jours génésiaques, toutes tolérées par l'Eglise.

La première ou celle de Clément d'Alexandrie, de saint Athanase, d'Origène et de saint Augustin interprète les six jours dans un sens allégorique. Moïse ne raconte pas la succession objective des êtres créés, mais les visions subjectives dans lesquelles il contemplait le fait de la création. Saint Thomas sans condamner l'opinion commune juge celle de saint Augustin plus rationnelle, plus propre à venger l'Ecriture des attaques des infidèles (1). Ailleurs il met les deux interprétations sur le même pied, et ne voulant préjudicier à aucune d'elles, il tient compte de l'une et de l'autre dans ses réponses aux objections (2).

Une seconde interprétation, soutenue par saint Jérôme, saint Ambroise, saint Chrysostôme voit dans les jours de la Génèse des jours ordinaires. Elle est presque généralement abandonnée aujourd'hui à cause de la difficulté qu'éprouvent ses défenseurs à la concilier avec les faits acquis par la science.

Une troisième opinion distingue pour ainsi dire deux créations séparées par un intervalle de plusieurs milliers de siècles. Moïse ne fait mention de la première que par le chaos, qui semble indiquer la destruction totale de tous les êtres vivants pour faire place à la création seconde en six jours ordinaires. On comprend ainsi la présence d'animaux fossiles dans les couches géologiques qu'on ne parvient pas à expliquer si on les rattache au 3me, 5me et 6me jour de Moïse.

Cette interprétation, quoiqu'ingénieuse, rencontra peu d'adhérents parce qu'elle s'appuie sur une hypothèse incompatible avec les faits.

L'état présent de la géologie, dit un éminent professeur,

(1) *Ibid.* Haec quidem positio est communior et magis consona videtur litterae quantum ad superficiem : sed prior (celle de saint Augustin) est rationabilior, et magis ab irrisione infidelium S. Scripturam defendens... et haec opinio plus mihi placet.

(2) *Summa theolog.* I. q. 74, a. 2.

ne permet plus de supposer, immédiatement avant la venue de l'homme un cataclysme universel de nature à détruire toute l'organisation et laissant tout à refaire. Au contraire, les espèces vivantes actuelles se lient sans interruption aux espèces fossiles, et il en est qui ont vécu avec un grand nombre de ces espèces antérieures aujourd'hui éteintes (1).

Dans le système des Jours-Epoques on considère les jours ne Moïse, au sens métaphorique comme des époques d'une durée indéterminée pendant lesquelles l'organisation des êtres se complète suivant les lois physiques établies par le Créateur. Ces lois préparent successivement la terre à servir de séjour aux plantes, aux animaux et à l'homme immédiatement créés par Dieu.

Cuvier proposa cette interprétation en 1821. Mais déjà le vénérable Bède dit dans son commentaire : fortassis hic, diei nomen totius temporis est, et omnia volumina sæculorum hoc vocabulo includit. De nos jours presque tous les apologistes adoptent cette explication, qui à leur sens se concilie le mieux avec les découvertes modernes.

Au point de vue théologique elle est irréprochable comme les hypothèses précédentes, qui n'ont jamais été censurées par l'Eglise (2).

Au point de vue scientifique elle se recommande par sa simplicité et sa conformité avec les principes de la raison. Lorsqu'un phénomène se manifeste comme un effet des causes naturelles, la raison nous oblige à expliquer sa production par les forces de la nature. Or la géologie et la paléontologie découvrent dans les différentes couches de la terre des plantes et des animaux portant les caractères évidents de leur origine naturelle. Il serait donc contraire à la raison de négliger les forces de la nature pour recourir à l'intervention immédiate de Dieu. Cette intervention de Dieu, étant une exception à la règle, ne peut être supposée sans une preuve évidente de sa nécessité (3).

(1) M. de la Vallée-Poussin dans la *Revue Catholique* 1870. V. 1. p. 580.

(2) Le P. Perrone *(De Deo Creat.)* dit : eam sententiam non esse ab Ecclesia proscriptam, ac non solum salva fide, sed etiam absque temeritatis nota defendi posse.

(3) Credendum non est, terram fuisse supernaturaliter elevatam ad efficiendum per modum divini instrumenti quia haec opera miraculosa et super-

Les savants énumèrent une série considérable de faits appartenant à la géogonie et à la paléontologie qui semblent exclure d'une manière positive l'action immédiate de Dieu dans la formation successive de la terre.

Si l'organisation du monde a été confiée aux causes naturelles sous la direction de Dieu, deux hypothèses se présentent à l'esprit du philosophe. Pour produire des résultats aussi considérables en peu de temps il faut supposer que Dieu ait donné à la matière des forces qui dépassent tout ce que nous pouvons imaginer. La chose ne présente aucune impossibilité, mais elle paraît peu probable.

D'autre part si les forces de la nature opéraient dès l'origine avec l'intensité que nous observons aujourd'hui, elles étaient incapables de produire les résultats voulus dans l'espace de six jours ordinaires. Cette hypothèse la plus probable de toutes nous ramène donc au système des jours-époques.

Nous croyons cependant qu'on exagère un peu lorsqu'on écrit, qu'en supposant que les six jours furent de longues périodes, toutes les difficultés tirées de la science s'évanouissent, toutes les exigences géologiques sont satisfaites.

En effet si le troisième jour de la création représente l'époque palézoïque, comment expliquer la présence d'espèces animales fossiles aquatiques et terrestres dans les terrains de cette époque?

Il n'est pas moins difficile de comprendre la coïncidence du cinquième jour avec l'époque mésozoïque. Car les terrains de cette époque offrent des échantillons des mêmes espèces animales, que l'époque précédente. Dans les terrains de la dernière époque qui devrait représenter le sixième jour, on trouve des restes de végétaux de toute espèce, qui appartiennent à l'époque palézoïque. De plus on y trouve une foule d'espèces animales fossiles surtout aquatiques. Voilà pourquoi la géologie moderne considère cette époque comme le complément de l'œuvre, montrant déjà la faune et la flore que nous admirons aujourd'hui.

naturalia non sunt per se ad primam naturae institutionem accommodata, et ideo sine revelatione fingenda non sunt (Suarez. *De opere* 6 *dierum* l. 2. c. 7, n. 8.).

Les auteurs s'efforcent, il est vrai, d'expliquer ces anomalies, et de mettre leur hypothèse en harmonie avec la description de la Genèse (1). Mais ces explications pour satisfaire aux théories géogoniques semblent porter un rude coup à l'hypothèse de six époques, nettement distinctes et correspondantes aux six jours de Moïse. Peut-être aujourd'hui encore peut-on répéter le mot de saint Augustin : « qui dies cujusmodi sunt aut perdifficile nobis, aut etiam impossibile est cogitare, quanto magis dicere. »

Quoiqu'il en soit, après avoir démontré la création du monde par Dieu et sa préparation successive pour le séjour de l'homme, la Théologie n'attache qu'une importance secondaire à la question des jours génésiaques, abandonnée aux discussions des savants. En présence de ces discussions et des théories probables qu'elles produisent, nous sommes autorisé à conclure, qu'on a tort de reprocher à la foi son incompatibilité avec les thèses générales et certaines de la science.

En créant le monde Dieu n'a pas épuisé son activité ; au contraire il est toujours actif (2). Sans sa coopération, les créatures ne pourraient sortir de leurs causes séminales ; sans son secours elles ne peuvent opérer ; sans sa conservation elles retomberaient dans le néant (3).

Enfin sa Providence gouverne toutes choses d'une manière immédiate ou médiate pour les conduire à leurs destinées finales (4).

Saint Augustin distingue nettement la création, la conservation, le concours et la providence de Dieu, et il démontre admirablement la nécessité de cette intervention continuelle de Dieu pour que la créature puisse exister, vivre et agir.

Suivant la doctrine de saint Augustin, conforme à celle de tous les SS. Pères la gloire de Dieu est la cause finale de la création. Toutes les créatures, chacune à sa manière, rendent gloire à Dieu et répondent ainsi au but de leur exis-

(1) V. Pianciani, *Commentatio* p. 166. Molloy, *Géologie et Révélation* p. 403. Reusch. *Bibel und Natur*.

(2) *Conf.* l. 13, c. 36, 37.

(3) *De Civ. Dei* l. 12, c. 25. *De Gen. ad litt.* l. 4, c, 12.

(4) *De Gen. ad litt.* l. 5, c. 20-22. *De ord.* l. 1, c. 5.

tence (1). Cette glorification ne procure aucun avantage à Dieu, heureux dans la contemplation de son essence, mais elle sert à la créature, dont Dieu veut le bien et le bonheur. L'unité de la fin dernière ne se conçoit pas, sans une ordination commune, en vertu de laquelle toutes les créatures concourent à la produire. Aussi la sagesse divine a-t-elle su ramener les êtres divers à une unité organique en assignant à chacun d'eux sa place dans le tout, où il doit contribuer à réaliser le plan divin (2). Aucune créature ne se trouve isolée dans le monde, toutes sont liées entre elles par des rapports souvent invisibles, mais très-réels. Si ces rapports nous échappent souvent, c'est que notre intelligence bornée ne saisit pas complétement l'ordre universel, que la loi divine établit et gouverne (3). Cet ordre n'embrasse pas seulement les causes secondes, mais aussi leur action et leur réaction réciproques, ou l'histoire de leur développement pendant le cours des siècles; car Dieu dirige tous les événements vers le but suprême de la création (4).

De cette manière on comprend comment le monde, cette sublime manifestation de la puissance, de la sagesse et de la bonté de Dieu, est une œuvre digne de son Auteur. Il reste cependant une question difficile et épineuse. Si tout est ordonné par Dieu, comment expliquer l'existence du mal ? comment le faire entrer dans le plan du monde ?

La réponse de saint Augustin ne laisse rien à désirer. Il établit d'abord que Dieu n'est pas l'auteur du mal quoiqu'il n'existe pas sans sa permission; car rien n'existe sans la volonté de Dieu positive ou permissive (5). Le mal, quoiqu'opposé à la volonté législative de Dieu n'est pas totalement contraire à sa volonté (6), puisque s'il avait voulu, il aurait pu ne pas le permettre (7). Dieu ne veut pas le mal,

(1) *Enarr. in psalm.* 144, 148.

(2) *De lib. arb.* l. 3, c. 5. Omnia ordine suo creata sunt. *De Civ. Dei* l. 19, c. 13. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca distribuens dispositio.

(3) *Conf.* l. 1, c. 7.

(4) *Cont Academ.* l. 1, c. 1.

(5) *Enchir. ad. Laur.* c. 95.

(6) *Ibid.* c. 100.

(7) *De Civit. Dei*, l. 15, c. 27.

mais il peut vouloir la permission du mal qui est un bien (1), car l'objet de la volonté même permissive de Dieu est un bien.

L'existence du mal se concilie avec la bonté de Dieu parce qu'elle a pour but de servir le bien. En effet le mal fait mieux ressortir le bien dans l'ordre du monde (2), et Dieu sait toujours tirer le bien du mal qu'il n'a pas voulu. Si le mal ne servait pas les intentions de Dieu, il n'aurait pas pu le permettre (3). Dieu, puissance et sagesse infinies, a créé des êtres libres, dont il prévoyait les péchés (4). Qui oserait lui demander compte de cette œuvre ? Il a préféré tirer le bien du mal, que de ne pas le permettre (5).

D'ailleurs la grandeur de l'œuvre divine nous aurait moins frappés si elle ne comprenait pas des créatures douées de liberté, capables de faire le mal et de s'en abstenir (6). Le mal par soi est opposé à l'ordre particulier qu'il trouble et bouleverse, mais il rentre dans l'ordre universel, lorsque Dieu le fait servir au but de la création par le bien qu'il sait en tirer (7). Tout doit servir Dieu soit volontairement par l'amour, soit forcément par le châtiment qui soumet la créature à l'ordre, contre lequel elle s'est révoltée (8). Celui qui refuse à Dieu l'hommage de ses actions, lui paiera le tribut de ses peines (9).

C'est ainsi que Dieu n'a pas seulement prévu le mal de toute éternité, mais après l'avoir prévu, il l'a fait entrer

(1) *Enchir. de Laur.* c. 96.

(2) *De Ord.* l. 1, c. 7.

(3) *Enchir. ad Laur.* c. 11.

(4) *De Gen. ad litt.* l. 11, c. 9.

(5) *Enchir.* c. 27. Melius judicavit, de malis benefacere, quam mala nulla esse permittere.

(6) *De lib. arb.* l. 3, c. 11.

(7) *De Ord.* l. 2, c. 4. Omnis vita stultorum, quamvis per eos ipsos minime constans, minimeque ordinata sit, per divinam tamen providentiam necessario rerum ordine includitur, et quasi quibusdam locis illa ineffabili et sempiterna lege dispositis nullo modo esse sinitur, ubi non debet; c. 7, Malum non utique Dei ordine factum est, sed cum esset natum, Dei ordine inclusum est. *De Mor. Manich.* l. 2, c. 7.

(8) *De agone Christi*, c. 7.

(9) *De lib. arb.* l. 3, c. 15.

dans le plan du monde, pourqu'il serve quoiqu'indirectement à réaliser la fin dernière de la création (1).

Voilà la solution chrétienne du problème que le manichéisme ne parvenait pas à résoudre et rendait même insoluble. L'hypothèse absurde des deux principes, dont l'un essentiellement bon, l'autre essentiellement mauvais n'explique pas l'existence simultanée du bien et du mal; elle ne résiste pas à la question : lequel des deux principes l'emporte ?

La permission du mal, expliquée par saint Augustin n'implique de la part de Dieu aucune approbation, aucune volonté ni directe, ni indirecte; car Dieu condamne le mal et ne le veut ni comme fin, ni comme moyen. Cette permission se concilie avec tous les attributs divins, avec la sainteté qui punit le mal, avec la bonté qui fournit à la créature tous les secours nécessaires pour faire le bien, avec la sagesse qui sait tirer le bien du mal permis.

Pour ne pas se tromper, il importe de ne pas concevoir Dieu destinant le mal, *antérieurement* à la prévision de l'abus de la liberté, à servir de moyen pour réaliser ses fins. Dans ce cas Dieu voudrait le mal d'une manière indirecte, ce qui répugne à sa sainteté. Mais Dieu prévoyant le mal, qu'il ne veut pas empêcher, le fait servir à ses intentions, et entrer dans le plan de sa providence.

L'univers créé nous présente des catégories d'êtres les unes plus parfaites que les autres, ayant des limites fixes et immuables, et dépendantes les unes des autres (2). La série la plus imparfaite comprend les êtres matériels; la série suivante comprend les êtres doués de vie, le monde organique; la troisième catégorie se compose des êtres doués de vie et de sensibilité; enfin la dernière comprend les êtres doués de vie, de sensibilité et d'intelligence (3). L'ordre successif se complète par l'homme placé au faîte du monde visible (4).

Si toutes les créatures ont la destination de louer et de

(1) *De quant. anim.* c. 36. *De Civ. Dei*, l. 22, c. 1.
(2) *De Civ. Dei*, l. 12, c. 2. *C. Sec. Manich.* c. 10.
(3) *De Civ. Dei*, l. 8. c. 6.
(4) *Confess.* l. 13, c. 32.

glorifier Dieu, elles n'atteignent leur fin que par l'homme, car elles louent et glorifient Dieu en conduisant l'homme à la connaissance et à l'amour de son Auteur (1). L'homme lui-même n'a pas d'autre destination que de servir Dieu et d'arriver par ce service à son bonheur, qui s'identifie avec la gloire de Dieu (2). Placé d'une part au sommet du monde visible, dont il possède les perfections, l'être, la vie, la sensibilité (3), il touche de l'autre au monde invisible par la raison, qu'il partage avec les anges (4), et qui le distingue essentiellement de l'animal (5). Il sert de trait d'union entre le monde visible et invisible, il a la sublime mission de conduire la création visible au Dieu, qu'elle ne peut atteindre par elle-même, et de réaliser ainsi son propre bonheur.

Nous arrivons ainsi aux doctrines anthropologiques de saint Augustin, dont l'importance demande une attention particulière et une étude détaillée.

VIII.

PSYCHOLOGIE.

S'il est une partie de la philosophie importante entre toutes à cause de ses conclusions pratiques, c'est à coup sûr l'Anthropologie. Appelée à jeter les bases des sciences multiples qui étudient l'homme, ses facultés, sa fin, ses relations, ses droits et ses devoirs, elle exerce une influence décisive sur la vie de l'individu et de la société. Socrate ramenait toute la philosophie au précepte : connais-toi toi-même, et saint Augustin considère le défaut de cette con-

(1) *Enarr. in Ps.* 148. Omnia laudant Deum. Quare laudant Deum - quia cum ista videmus et consideramus creatorem, qui ea fecit, de illis in nobis nascitur laus Dei: et cum ipsorum consideratione laudatur Deus, omnia laudant Deum.

(2) *Conf.* l. 13, c. 1. Ut serviam tibi et colam te, ut de te mihi bene sit, a quo mihi est, ut sim, cui bene sit. *De Trinit.* l. 8, c. 11,

(3) *Quaest.* 83, q. 67.

(4) *De Civ. Dei*, l. 5, c. 11.

(5) *De Ord.* l. 2, c. 11, c. 19. *De quant. anim.* c. 28.

naissance comme une source féconde d'aberrations (1). Une erreur en Anthropologie entraîne nécessairement des erreurs dans la conduite des hommes et des sociétés ; si l'on se trompe sur la nature de l'homme, en négligeant de faire une juste part à toutes ses facultés sensitives et intellectives, on ne réussit pas à le maintenir à ce niveau précis entre les fanges d'en bas et les nuages d'en haut, où Dieu l'a placé (2). Des notions fausses ou inexactes sur l'homme mettent le théologien en danger de se fourvoyer dans l'explication de plusieurs vérités révélées.

L'histoire de la philosophie nous fournit la triste preuve de cette importance capitale de l'Anthropologie. Le matérialisme avec ses conséquences destructives de toute religion et de toute morale n'est que le corollaire d'une fausse psychologie tendant à expliquer tous les phénomènes vitaux et intellectuels par la transformation de la matière. Le positivisme qui conteste à l'homme le pouvoir de connaître les causes et l'absolu est dû à une réaction excessive contre l'idéalisme, refusant à l'expérience son rôle dans les opérations de la nature humaine. La théorie de l'évolution et de la transformation des espèces qui séduit aujourd'hui tant de savants distingués ne trompera jamais un esprit sérieux, nourri des saines doctrines sur la matière, la vie, la substance immatérielle et spirituelle. Les théories diverses sur l'origine et la nature de nos idées, d'une importance si considérable en philosophie et en théologie, doivent être jugées en dernière analyse suivant le concept vrai ou faux de la nature de l'homme, sur lequel elles s'appuient. Qui ne voit combien il importe en nos jours troublés, lorsque la raison livrée à elle-même flotte à tous les vents de la doctrine, d'informer la jeunesse de notions psychologiques claires, distinctes, exactes et solides ?

Malheureusement, depuis la réforme de Descartes, la philosophie moderne n'a pas encore trouvé sa voie. Ayant perdu la notion du spirituel, qu'elle confond avec l'immatériel

(1) *De Ord.* l. 1. c. 1. Erroris maxima causa est quod homo sibi ipsi est incognitus.

(2) *De Civ Dei* l. 9. c. 13. Homo quoddam medium est inter pecora et Angelos, mortalis cum pecoribus, rationalis cum Angelis.

et le simple, elle ne sait plus sauvegarder la distinction radicale entre le principe vital des plantes et des animaux et l'âme de l'homme. Que dis-je ? en appelant au progrès incessant des sciences naturelles, elle n'admet plus un principe distinct de la matière pour expliquer la vie et ses multiples manifestations ; et si la foi ne la retenait pas, elle n'hésiterait pas à ramener les phénomènes même spirituels à un jeu compliqué de l'organisme. Est-il étonnant que des catholiques jurant sur la parole des savants naturalistes, parlent sans s'en douter comme des matérialistes et trahissent une ignorance profonde à l'endroit des premières notions de la psychologie ? qu'ils identifient la vie avec un flux et un reflux continu des atomes ? qu'ils l'expliquent par la réaction mutuelle des atomes, la chaleur et le mouvement des organes ? Pourquoi recourir, dit-on, aux entités abstraites et impalpables des principes vitaux, des formes substantielles, si la circulation des atomes et les actions chimiques suffisent pour produire et conserver les organismes ? Mais nous demanderons à notre tour : comment combattre efficacement les faux principes de l'évolution, comment défendre l'origine indépendante des espèces si elles ne dépendent pas d'un principe substantiel et spécifique, mais des actions chimiques et du mouvement des atomes gouvernés par des lois communes à tous les êtres ?

Qu'on se le persuade bien, malgré les protestations de la bonne volonté, la logique fait valoir ses imprescriptibles droits. Si l'on accorde que la vie végétative et animale n'est que le corollaire de l'action combinée des forces physiques et chimiques, on se met dans l'impossibilité de justifier scientifiquement la nature spirituelle et immortelle de l'âme humaine. Est-ce-à-dire qu'il faille repousser toutes les conclusions de la chimie organique, de la physiologie, de la microscopie, des sciences biologiques ? Il serait insensé de le prétendre, mais il sera permis de rappeler aux savants la règle de la logique et du bon sens qui défend de dépasser dans la conclusion la force et la vérité des prémisses.

Lorsque par l'analyse chimique et microscopique on constate dans les tissus des plantes et des animaux des transformations de substances colloïdes et cristalloïdes et le mouvement moléculaire, tout le monde acceptera le résultat

des observations. Mais lorsqu'on conclut de ce fait que ces transformations et ce mouvement observés dans les substances mortes et soustraites à l'action du principe vital constituent le tourbillon de la vie, on dépasse la valeur de la prémisse.

La logique ne permettra jamais de passer immédiatement de l'organisme altéré, détruit ou mort à la nature de l'organisme vivant. Les actions ou réactions, que manifeste un organe ou un tissu séparé du corps vivant, peuvent servir de base à des théories chimiques, jamais elles ne suffiront à constituer une théorie biologique. Aucun savant n'a surpris jusqu'ici en pleine activité les humeurs, les tissus, les substances cristalloïdes, la glucose, etc. dans une plante ou dans un animal, comme aucun anatomiste n'a jamais surpris en activité de service la cellule-mère, le protoplasme, etc.

Cette simple remarque prouve combien il importe d'étudier les principes de la philosophie et surtout de la psychologie avant de se hasarder sur le terrain des questions biologiques. Elle prouve aussi une fois de plus la haute sagesse du pape Léon XIII qui conseille aux savants l'étude des doctrines scolastiques pour les protéger contre les illusions des théories modernes et le danger d'une méthode appuyée sur des principes philosophiques totalement erronés.

Saint Thomas nous enseigne que Dieu n'a pas créé une matière universelle arrivant au moyen de transformations accidentelles à produire tous les corps, mais qu'il a créé chaque corps en particulier. Chaque substance corporelle se compose de deux principes substantiels, l'un, commun et indifférent, la matière; l'autre, qui distingue et différencie, la forme. Ces deux noms ne présentent pas deux êtres subsistant l'un séparé de l'autre, mais deux principes distincts constitutifs de toute substance corporelle soit minérale, soit végétale.

L'immutabilité dont jouissent les formes substantielles appartient aux espèces, elle ne s'étend pas aux individus qui sont sujets aux transmutations, comme les combinaisons chimiques nous le montrent. Dans ce cas cependant ce n'est pas l'espèce qui change (l'eau ne devient jamais oxygène ni hydrogène), mais la matière perdant sa forme d'eau prend les formes de l'oxygène et de l'hydrogène.

La transformation substantielle exige que la première substance devienne une autre, de façon qu'il reste quelque chose de commun aux deux (1). Le nouvel être ne peut résulter d'un perfectionnement accidentel du premier, il est une substance nouvelle se manifestant par des opérations spécifiquement diverses.

La forme des êtres vivants est le principe par lequel ils vivent de la vie végétative, animale ou intellective. Dans l'homme il n'y a qu'un principe unique par lequel il est, il vit, il sent et il pense, voilà pourquoi il n'y pas lieu de rechercher un principe vital, distinct de l'âme.

Les opérations végétatives, sensitives et rationnelles résultant de l'action de cette nature unique, matérielle et spirituelle à la fois, ont une connexion intime, que manifeste l'influence réciproque du corps et de l'âme. Cette influence cependant a des limites, car, dans les conditions normales de la nature humaine, l'organisme ne peut empêcher ni altérer les opérations intellectives, ni entraver la liberté de la volonté.

Ces principes de saint Thomas, toujours vrais et utiles, opposent un rempart inébranlable contre les faux systèmes anciens et modernes, et nous fournissent les armes pour les combattre avec succès.

La théorie de l'évolution des êtres corporels est repoussée par le fait de la libre création de Dieu. La théorie des principes matériels et formels ferme la porte au matérialisme et au panthéisme. La transformation du minéral en végétal, d'une espèce vivante en une espèce supérieure se heurte à l'immutabilité des espèces corporelles. Ces mêmes principes réfutent l'opinion qui considère la vie comme le résultat des forces physiques et chimiques de la matière ; ils établissent encore la véritable nature de l'homme, car ils ne permettent pas de le ramener à un être matériel perfectionné, ni d'admettre un principe de vie distinct de l'âme. En ajoutant à une substance corporelle, une substance spirituelle douée d'intel-

(1) S. Thomas. *Qq. Disp. de Potentia, q.* 3. a. 2. In mutatione qualibet requiritur quod sit aliquid idem commune utrique termino. *Summa Theol.* I. q. 9. a. 1. Omne quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. et quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit.

ligence, on ne conçoit pas l'homme parce qu'on ne conçoit pas une seule nature douée de vie végétative, sensitive et rationnelle.

En présence des controverses soulevées par le matérialisme, le transformisme et les sciences naturelles, il est d'une importance extrême de bien déterminer les notions de la vie, d'un être vivant ; aussi nous ne comprenons pas comment une psychologie sérieuse puisse se désintéresser de cette question capitale. Voilà pourquoi avant de développer les doctrines psychologiques de saint Thomas, qui sont celles de saint Augustin, nous résumons son admirable analyse du concept de la vie.

§ 1.

NATURE DE L'AME.

Pour nous conduire facilement à la notion de la vie, saint Thomas appelle notre attention sur les êtres dans lesquels la vie se manifeste le plus clairement.

Unde secundum illud oportet distinguere viventia a non viventibus secundum quod animalia dicuntur vivere ; hoc autem est in quo primo manifestatur vita, et in quo ultimo remanet (1). Or nous disons un animal vivant lorsqu'il commence à se mouvoir par lui-même, et nous l'appelons vivant pendant tout le temps que ce mouvement persévère. Au contraire lorsque nous nous apercevons qu'il cesse de se mouvoir par lui-même pour n'obéir qu'à une impulsion extérieure, nous le disons mort ou privé de vie (2). Il n'est pas question seulement du mouvement local parce qu'un animal en repos ne cesse pas de vivre. Le mot mouvement se prend ici pour opération au sens où nous parlons d'un mouvement d'orgueil, de colère, et les latins du *motus animorum*, *motus ingenii* (3). Il en résulte que « l'essence de la vie consiste en ce qu'un » être soit capable de se mouvoir, en prenant le mouvement » dans le sens le plus large en tant que ce mot exprime » quelque opération que ce soit, même une opération intel-

(1) *Summa Theol.* I. q. 18. a. 1.
(2) *Ibid.*
(3) Cic. *De Orat.* l. 1. n. 25.

» lectuelle. Car nous disons qu'une chose est privée de vie, » lorsqu'elle ne peut se mouvoir qu'en vertu d'un principe » extrinsèque (1). »

Après avoir établi que la vie consiste dans l'immanence de l'action, (un acte immanent procède d'un principe intérieur et est reçu dans le sujet même qui le produit) (2) saint Thomas développe son concept scientifique en partant de la nature des actes, fruits spontanés du principe vivificateur.

Si tout être agit, il agit conformément à sa nature : *operatio sequitur esse.* Ce n'est donc que par ses opérations qu'un principe nous révèle sa nature. Plus l'opération est parfaite, plus le principe sera parfait. Et si la différence de perfection que nous constatons dans deux opérations n'est pas seulement modale et accidentelle, mais spécifique et substantielle, le bon sens nous oblige à conclure à une différence spécifique ou essentielle entre les deux principes actifs. En appliquant ces principes évidents, saint Thomas établit ainsi les trois degrés de la vie.

Dans la plante, il y a la vie parce qu'elle est active par un principe interne, elle se meut elle-même. Mais cette activité est très-imparfaite puisqu'elle est bornée à l'exécution du mouvement. Quant à la forme qui détermine l'action, et la fin à laquelle elle tend, la plante est passive. Car les lois de la nature lui communiquent la forme et la fin ; elle se meut seulement par assimilation et dissimilation (3) ; sans connaître la fin ni la forme de l'action, elle ne fait que poser par son activité propre l'action qui tend à la perfectionner (4).

Cette doctrine de saint Thomas rencontre les plus vives

(1) In 2 *de anima*, lect. 1. Déjà Platon dit : ὦ γαρ εξωθεν τό κινεισθαι, ἀψυχον, ὦ δε ἔνδοθεν αυτο εξ εαυτοῦ ἔμψυχον. Omne enim corpus cui motus extrinsecus incidit, inanime est. Cui vero intus ex seipso id inest, animatum (Phaedr.).

(2) *Summa Theol.* I. q. 18. a. 2. ad 1.

(3) *Ibid.* a. 3. Inveniuntur quaedam quae movent seipsa non habito respectu ad formam vel finem quae inest eis a natura, sed solum quantum ad executionem motus... Et hujusmodi sunt plantae, quae secundum formam indicatam eis a natura movent seipsas solum habito respectu ad executionem motus secundum augmentum et decrementum.

(4) Hoc genus rerum, quamvis non sentiat dicitur vivere ac per hoc potest et mori. S. August. *De Civ Dei*, l. 2. c. 20.

objections de la part des savants nombreux aujourd'hui, qui prétendent expliquer la vie de la plante sans recourir à un principe formel distinct de la matière.

Nous ne pouvons admettre leurs conclusions contraires au principe de causalité qui demande qu'on assigne à tout effet un principe *proportionné*.

Le mouvement moléculaire et les forces physiques et chimiques n'expliquent nullement :

1. L'action immanente de la plante.

2. La finalité évidente de cette action toujours la même malgré la diversité des circonstances, ayant toujours la même fin et le même but.

3. L'influence réciproque des parties. Aucune machine, aucun composé chimique ne développe peu-à-peu les parties qu'il produit, qu'il conserve et qu'il répare.

4. La fécondité et la faculté de reproduction des plantes.

5. La dépendance évidente de l'action des parties.

L'action du tout composé dépend de l'action des parties ; dans l'organisme les actions des parties dépendent de l'action du tout.

D'autre part, l'observation constate trois faits : les plantes nous présentent des organismes qui se nourrissent, qui se propagent, qui se guérissent, qui agissent toujours de la même manière.

Ces organismes poursuivent une fin une et essentielle : leur développement normal, leur conservation et leur propagation.

Ils manifestent évidemment que toutes leurs actions physiques et chimiques dépendent d'un principe supérieur et régulateur.

De ces trois faits incontestables la raison conclut en vertu du principe de causalité qu'il y a dans la plante un principe intrinsèque, essentiellement un, spécifique gouvernant les actions physiques et chimiques, distinct par conséquent de la matière.

S'il y a des savants qui contestent cette conclusion, il n'est pas difficile d'apporter des témoignages de beaucoup d'autres non moins distingués qui l'admettent pleinement (1).

(1) V. Pesch. *Philosophia naturalis* Lib. I. Disp. III. sect. 2. Liberatore : *Del Composto umano*, Cap. III, art. 7.

La faculté de sentir et le mouvement spontané, voilà les deux caractères spécifiques de la vie animale, qui entraînent comme corollaires l'organisme et ses fonctions destinées à développer et manifester la vie. La vie animale comprend par conséquent deux espèces de fonctions organiques : les unes se rapportent à la vie de l'individu et à la propagation de l'espèce ; les autres regardent ses relations avec le monde extérieur. L'animal n'est pas un végétal accidentellement perfectionné. Sa vie ne se conçoit pas en ajoutant une nouvelle force à la plante ; mais elle change complétement la fin et les conditions de la vie organique, elle communique à toutes les fonctions un caractère d'indépendance en les soustrayant pour ainsi dire aux forces physiques et chimiques de la matière.

Les animaux, dit saint Thomas, ne sont pas seulement actifs dans l'exécution du mouvement, comme les plantes, ils le sont aussi quant à la forme déterminant le mouvement parce qu'ils l'acquièrent pas leur force propre. En eux la nature n'imprime pas le principe du mouvement, ils se le donnent au moyen des sens. Plus la force sensitive est parfaite, plus ils se meuvent eux-mêmes, ainsi les animaux capables de percevoir les objets éloignés se meuvent vers des lieux distants. Seulement, quoiqu'ils se déterminent eux-mêmes à agir, ils ne se proposent pas la fin de l'acte, donnée par la nature qui les pousse à agir par l'instinct qui suit la perception sensible (1).

Il résulte de ces principes que les animaux ne sont pas de purs automates, mais qu'ils sont doués de la faculté de sentir produisant non seulement les sensations extérieures, mais encore des sensations intérieures. Car leurs actes manifestent la mémoire sensitive et l'imagination. Per loca

(1) *Summa theol.* I. q. 18 a. 3. Quaedam vero ulterius movent seipsa non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam, quae est principium motus quam per se acquirunt : et hujusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita sed per sensum accepta. Unde quantum perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent seipsa... sed quamvis hujusmodi animalia, formam quae est principium motus per sensum accipiant, tamen non per seipsa praestituunt sibi finem suae operationis, vel sui motus sed est eis inditus a natura, cujus instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam.

nota, dit saint Augustin, sine errore jumenta pergunt, et cubilia sua bestiae repetunt, et canes dominorum suorum corpora recognoscunt, et dormientes plerumque immurmurant et in latratum aliquando erumpunt : quod nullo modo possent nisi in eorum memoria visarum rerum vel per corpus utcumque sensarum versarentur imagines (1).

Non seulement les animaux ont de véritables sensations, mais ils ont même une certaine conscience de leur sensation. C'est ce que démontre encore saint Augustin : Non enim aliter bestia moveret se, vel appetendo aliquid, vel fugiendo nisi se sentire sentiret, non ad sciendum, nam hoc rationis est, sed tantum ad movendum; quod non utique aliquo illorum quinque sentit.... Namque aperire oculum et movere adspiciendo ad id quod videre appetit, nullo modo posset, nisi oculo clauso vel non ita moto se id non videre sentiret. Si autem sentit se non videre dum non videt, necesse est etiam sentiat se videre cum videt (2).

Le principe de la vie sensitive qui informe l'animal est immatériel, distinct de la matière. Mais comme il n'exerce aucune opération indépendamment de la matière, il ne peut exister par lui-même. Par conséquent il n'est ni spirituel, ni immortel, et il doit son origine à la génération et nullement à la création (3).

Quant aux faits que les matérialistes apportent pour démontrer l'intelligence des animaux, déjà saint Thomas les explique, eo quod intellectum aliquo modo alia animalia participant per quandam obscuram resonantiam, in quantum sentiunt (4); et saint Augustin remarque : feras non habere scientiam, totamque illam velut imaginem scientiae, vim esse sentiendi (5).

Les animaux, dit saint Thomas, différents de l'homme n'ont point d'intelligence. Ce qui le montre, c'est que leurs actions ne sont point différentes et opposées entre elles,

(1) *C. Epist. Fund.* c. 17, n. 20.

(2) *De Lib. arb.* l. 2. c. 4.

(3) *Summa theol.* I. q. 118, a. 1.

(4) In III *Sent. Dist.* 27. q. 1. a. 4. ad 3.

(5) *De quant. anim.* c. 28. Sensu nos bestiae multae superant; mente autem, ratione, scientia nos illis Deus praeposuit. *De agon Chti c. 19.* Animam et corpus habent et bestiae, sed rationem non habent, quae mentis est propria.

comme celles des êtres intelligents, mais elles sont déterminées et uniformes dans tous les individus de la même espèce, parce qu'elles résultent d'une impulsion de la nature : c'est ainsi que chaque hirondelle fait son nid de la même manière (1).

Placé à la tête des êtres qui vivent ici-bas, l'homme se meut lui-même non seulement par rapport à l'exécution et à la forme de l'opération, mais aussi par rapport à la fin qu'il se propose d'atteindre.

Ce qui n'est possible qu'au moyen de l'intelligence, seule capable de connaître la fin, les moyens et leurs relations réciproques (2). La vie intellectuelle de l'homme comprend la perfection de la vie végétative et animale, mais elle s'en distingue par des caractères essentiels.

Pour connaître ces caractères essentiels, nous devons procéder *a posteriori*, c'est-à-dire étudier les opérations du principe de la vie intellectuelle. De même qu'en général la raison ne connaît la nature des êtres qu'au moyen de ses manifestations, elle n'arrive à la science de l'âme qu'en étudiant ses opérations. C'est dans la conscience où l'âme manifeste son activité d'une manière immédiate que la psychologie puise tous ses matériaux qu'elle coordonne ensuite et synthétise au moyen des principes. L'homme étudiant l'homme, la vie appliquée à l'examen de la vie, et la pensée qui se replie sur elle-même, s'interroge et s'efforce de découvrir d'où elle procède, telle est la véritable méthode psychologique. L'âme est le principe qui vit, sent, pense et veut en nous ; cette définition nominale peut être acceptée par le matérialiste sans réserve, car la controverse s'ouvre seulement lorsqu'il s'agit de déterminer la nature du principe qui exerce ces fonctions multiples.

Etablissons d'abord que le principe du sens, de la pensée, de la volition est une substance proprement dite, un être subsistant en lui-même, et n'ayant pas besoin d'un sujet pour exister.

(1) *Contra Gent.* lib. 2. c. 66. Cf. *Summa theol.* I. II. q. 13, a. 2. *Qq. Disp.* Quaestio *De ratione superiori et inferiori*, a. 1.

(2) *Summa theol.* I. q. 18, a. 3. Unde supra talia animalia sunt quae movent seipsa etiam habito respectu ad finem quem sibi praestituunt quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cujus est cognoscere proportionem, finem et ejus quod est ad finem et unum ordinare ad alterum.

L'idéalisme qui nie la substantialité de l'âme contredit au témoignage évident des faits et des principes. L'âme se révèle par la conscience comme cause distincte des phénomènes qui se produisent en elle. Au milieu du flux et du reflux des sensations, des pensées changeantes, multiples, successives, elle s'aperçoit être ce qui sent, ce qui pense, ce qui veut; elle s'aperçoit comme une, identique, permanente, active. Or le sujet un, identique, permanent des phénomènes multiples, changeants, successifs, s'appelle substance. L'unité réelle, substantielle du moi, découle du principe de causalité qui demande une cause proportionnée des effets que révèle l'âme. Mais quelle est la nature de ce principe un et substantiel ?

Saint Augustin fonde toute sa psychologie sur le principe que l'âme, substance essentiellement diverse du corps, diffère complétement de la nature corporelle et de ses éléments (1). Ce principe découle de la différence essentielle qui, suivant saint Augustin, sépare la créature spirituelle de la corporelle. L'âme spirituelle (2) n'a pas les propriétés qui appartiennent en propre à la substance corporelle. Ainsi le corps est composé et divisible, l'âme simple et indivisible (3); le corps a son étendue en longueur, largeur et profondeur, l'âme n'est sujette à aucune mesure (4); à aucune quantité (5); les mouvements et les changements du corps supposent l'espace et le temps; les opérations de l'âme se produisent dans le temps seul (6); le corps tombe sous les sens, l'âme invisible ne peut être connue que par la raison (7).

(1) *De quant. anim.* c. 13. Intelligendum est, animum habere certam substantiam, quae neque terrena, neque ignea, neque aërea est, neque humida. *Epist.* 166 ad Hieron. n. 4. Unde intelligitur animam propriam quamdam habere naturam, quae veraciter non possit in aliqua phantasia cogitari, sed mente intelligi, vitaque sentiri.

(2) *De Trin.* l. 2. c. 10. Anima substantia spiritualis. *Ep.* 137. ad Volus. n. 11 Anima incorporea.

(3) *De quant.anim.* c. 1. Simplex quiddam et propriae substantiae videtur esse (anima)... simplex animae natura dici potest, quia ex aliis naturis non est.

(4) *De quant. anim.* c. 3.

(5) *Ibid.* c. 14.

(6) *De vera relig.* c. 10.

(7) *De mor. Eccl.* l. 1. c. 12. Animus est res quaedam intelligibilis, quae tantum intelligendo innotescit.

Saint Augustin ne se contente pas d'affirmer ses doctrines, il les appuie aussi d'arguments irréfutables.

Si l'âme était corporelle et douée de qualités corporelles, elle devrait se connaître comme telle, car lorsqu'elle se connaît, elle connaît sa substance (1) ; elle devrait avoir conscience non seulement de sa nature corporelle, mais encore de la qualité qui lui est exclusivement propre, car rien n'est plus intime à l'âme qu'elle-même (2).

Or c'est le contraire qui se vérifie. Jamais l'âme n'arrive à se convaincre par le sens intime qu'elle est un corps, ou qu'elle a des propriétés corporelles ; c'est par la seule imagination que parfois l'homme attribue des qualités sensibles à son âme (3). De plus si nous concluons logiquement des manifestations d'un être à sa nature, nous ne pouvons expliquer les phénomènes de notre vie intérieure sans un principe spirituel essentiellement différent du corps.

Les perceptions sensibles, dues à l'expérience dépassent les forces de la matière, et demandent un principe immatériel (4). Comment la matière pourrait-elle contenir cette foule nombreuse d'images sensibles que conservent et reproduisent l'imagination et la mémoire (5) ?

Comment une substance corporelle est-elle capable de parcourir tous les temps et tous les lieux dans un instant, comme le fait notre âme (6) ?

Il y a plus : nous ne percevons pas seulement le sensible, nous concevons le supra-sensible et le spirituel ; notre intellect connaît des objets absolument simples, indivisibles, indépendants des sens, et c'est au moyen de ces objets que

(1) *De Trin.* l. 10, c. 10. Cum mens se novit, substantiam suam novit.

(2) *Ibid.* l. 10, c. 7. Quid tam menti adest, quam ipsa mens.

(3) *De Gen. ad litt.* l. 7. c. 21. Desinat ergo anima suspicari. se esse corpus, quia si aliquid tale esset, talem se nosset, quae magis se novit, quam coelum et terram, quae per sui corporis oculos novit.

(4) *De anima et ejus orig.* l. 4. c. 17. Illis quippe visorum imaginibus maxime anima probatur non esse corporea, nisi velis et illa corpora dicere, quae praeter nos ipsos tam multa videmus in somnis, coelum, terram, mare, etc ; haec qui corpora esse credit, incredibiliter desipit, sunt tamen corporibus omnino simillima.

(5) *Ibid.* l. c. Tam multas igitur et tam magnas corporum imagines, si anima corpus esset, capere cogitando vel memoria retinendo non posset.

(6) *Ibid.* l. c.

nous jugeons du corporel et de la matière. Or la cause doit être proportionnée à l'effet, par conséquent l'âme capable d'une connaissance indépendante de la matière ne peut être qu'une substance incorporelle, simple et spirituelle (1).

Enfin la conscience constate ce fait indiscutable. Lorsque l'âme cherche à déployer son activité caractéristique, à s'élever à la connaissance des vérités suprêmes, elle ne réussit qu'à condition de se détacher pour ainsi dire du corps et de se replier sur elle-même. Aussi la connaissance est d'autant plus parfaite que l'âme est plus concentrée en elle-même, et réciproquement. Ce fait ne trouve pas d'explication dans l'hypothèse d'un sujet matériel. Si l'âme n'est que la résultante des organes, l'harmonie des parties du corps, elle ne formerait qu'un accident du corps ; or comment un accident peut-il se détacher du sujet dont il a besoin pour exister (2) ?

L'âme nous manifeste encore sa nature spirituelle par ses rapports avec le corps qu'elle vivifie. Elle sent dans toutes les parties du corps les impressions organiques non en partie, mais dans leur intégrité, et dans les parties du corps, où elles se produisent. Or cette présence dénote une substance spirituelle. La sensation, une et entière dans la conscience, implique l'unité du sujet sentant ; un corps peut être présent à un autre par l'application réciproque des parties, jamais le tout comme tout ne sera présent à toutes les parties (3).

(1) *De quant. anim.* c. 13. Atqui si corporea corporeis oculis mira quadam cognatione cernuntur, oportet animum, quo videmus incorporalia, corporeum corpusve non esse. *De Gen. ad litt.* l. 7. c. 14.

(2) *De immort. anim.* c. 10. Quis enim bene se inspiciens, non expertus est tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto removere atque subducere intentionem mentis a corporis sensibus potuit ? Quodsi temperatio corporis esset animus. non utique id posset accidere..... Nullo quippe modo forma vel color, vel ipsa etiam corporis temperatio avertere se ab eo potest, in quo subjecto est inseparabiliter.

(3) *Ep.* 166 ad Hieron. n. 4. Si corpus non est, nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine, altitudine, ita sistitur, vel movetur, ut majore sui parte majorem locum occupet, et breviore breviorem ; minusque sit in parte, quam in toto : non est corpus anima ; per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur.... Proinde et in omnibus simul et in singulis particulis corporis sui tota simul esse non posset, si per illas ita diffunderetur, ut videmus corpora diffusa per spatia locorum, minoribus suis partibus minora occupare, et amplioribus ampliora.

Constatons d'abord l'énergie et l'insistance avec lesquelles saint Augustin affirme et démontre la spiritualité du sujet pensant. En présence de ces affirmations explicites et réitérées, on se demande comment il ait pu venir à l'esprit de quelques écrivains de soutenir que le grand Docteur n'a pas su triompher du matérialisme. Il suffit de lire les passages cités pour les convaincre d'ignorance ou de mauvaise foi. La chose est d'autant plus étonnante que nous voyons saint Augustin apporter des preuves péremptoires de la spiritualité de l'âme et de sa différence essentielle avec le corps.

Repoussant la méthode fausse des matérialistes, la valeur exclusive de l'observation externe, saint Augustin base ses doctrines sur le témoignage de la conscience, source principale des conclusions psychologiques. Il semble demander, il est vrai, à la conscience la connaissance de la *nature* de l'âme, tandis qu'elle ne nous renseigne que sur l'existence et ses actes. C'est la raison qui par l'analyse de ces actes arrive au moyen du principe de causalité à connaître la substantialité, la spiritualité du principe.

Mais ce défaut, si défaut il y a, ne vicie pas l'argumentation de saint Augustin. En ne considérant que les manifestations multiples de notre *moi*, nous rencontrons des phénomènes (la pensée, l'amour, la tristesse, la volonté) inexplicables sans un sujet spirituel (1).

L'âme n'est pas un corps, si l'on entend par *corps* au sens propre une étendue en longueur, en largeur et en profondeur; mais si on entend par ce mot toute substance réelle pour réserver le nom d'esprit à l'Etre immuable et présent partout, on peut appeler l'âme un corps, car la discussion ne porte pas sur les mots, mais sur les choses (2). Seulement comme ce nom peut sembler détruire la différence essentielle entre les deux éléments de la nature humaine, il est prudent de s'abstenir de cette manière de parler (3).

(1) *De anima et. ej. orig* l. 4. c. 15. Ecce dic mihi, quam figuram quae membra, quem colorem caritas habeat, quae certe si ipse inanis non es, inane aliquid tibi videri non potest.

(2) *Ep.* 166 ad Hieron. n. 4.

(3) *De Gen. ad litt.* l. 7. c. 21. Si autem corpus esse dicunt alia qualibet notione omne quod est, i. e. omnem naturam atque substantiam, non quidem

Quoique l'âme ne s'identifie pas avec le corps, ni avec l'harmonie du corps (1), ni avec un élément primordial (2), elle constitue néanmoins une véritable réalité, une substance douée de vie, simple et indivisible (3). Cette vérité s'impose avec une telle évidence à l'esprit que, même les défenseurs de l'âme corporelle, lui accordaient une certaine simplicité (4).

Elle ne jouit pas d'une simplicité absolue et métaphysique qui appartient à Dieu seul, mais elle possède la simplicité physique excluant toute composition de parties réelles et par conséquent toute dissolution de parties (5).

Pour montrer que la scolastique reproduit les doctrines psychologiques de saint Augustin, il suffit de rappeler les preuves de saint Thomas de la spiritualité de l'âme humaine.

Le principe vital des plantes et des animaux, quoique distinct du corps, n'exerce aucune fonction indépendamment de la matière; par conséquent en vertu du principe « operari sequitur esse » son existence dépend de la matière qu'il informe (6). L'âme humaine au contraire n'est pas seulement distincte de la matière, immatérielle, elle opère et existe aussi indépendamment d'elle, elle est spirituelle.

admittenda est ista locutio, ne non inveniamus, quomodo loquentes ea, quae corpora non sunt, a corporibus distinguamus. Non tamen nimis est de nomine laborandum.

(1) *Ibid.* l. 10. c. 21.

(2) *Ibid.* l. 7. c. 21.

(3) *De anim. et ejus orig.* l. 4, c. 12. Non inanis substantiae est, quidquid corpore caret, et ideo qui incorpoream dicit esse animam, non est consequens, ut eam velit videri inanis futilisque substantiae, quia et Deum, qui non est inane aliquid, simul incorporeum confitetur.

(4) *De Gen. ad litt.* l. 10, c. 21.

(5) *De Trinit.* l. 6. c. 6. Creatura quoque spiritualis, sicut est anima, est quidem in corporis comparatione simplicior, sine comparatione autem corporis multiplex est etiam ipsa..... nihil enim simplex mutabile est, omnis autem creatura mutabilis.

(6) *Summa theol.* I. qu. 75. a. 3. Aristoteles posuit, quod solum intelligere inter opera animae sine organo corporeo exercetur. Sentire et consequentes operationes animae sensitivae manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione, sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est, quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam, sed omnis operatio animae sensitivae est conjuncti. Ex quo relinquitur quod cum animae... brutorum per se non operentur, non sint subsistentes.

L'acte de l'intelligence répugne à la matérialité, il s'exerce sans le secours d'aucun organe corporel. De fait l'homme connaît par son intelligence la nature de *tous* les corps, ce qui est impossible si le principe de la pensée réclame l'usage d'un organe corporel. Car dans cette hypothèse il concevrait toutes choses conformément à sa nature déterminée, il appliquerait à tous les corps une forme exclusive et subjective, qui empêcherait la connaissance particulière de tous les corps.

La langue du malade donne le même goût à tout ce qu'elle touche, il en serait ainsi dans le domaine intellectuel, si la pensée comme la sensation dépendait d'un organe spécial. De même que la vision corporelle suppose la pupille sans couleur, ainsi la pensée exige un acte indépendant de tout organe (1).

La faiblesse et la maladie du corps arrêtent souvent et troublent l'activité de l'intellect. Mais ce fait ne prouve pas la nature matérielle de la pensée ; il s'explique par le défaut des facultés sensitives, devenues incapables à la suite de l'altération des organes de préparer et de fournir les matériaux à l'intellect. Il faut en dire autant de la fatigue que produit l'exercice intense de la faculté intellectuelle. Le corps se fatigue *per accidens*, dit saint Thomas, parce que l'intellect a besoin des forces sensitives qui préparent les fantômes (2).

Si la pensée ne dépend pas du corps, si l'âme seule la produit, l'âme est une substance indépendante de la matière, elle est spirituelle pouvant exister par elle-même (3).

Si vous supposez le sujet pensant matériel, composé,

(1) *De Verit.* qu. 15. art. 2. *De anima.* qu. un. art. 14.

(2) *Summa theol.* I. qu. 75. a. 3, ad 2. Si vero in intelligendo corpus fatigetur, hoc est per accidens, in quantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata praeparentur.

(3) *Ibid.* a. 2. Manifestum est enim, quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud, quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum..... Ipsum igitur intellectuale principium habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit; non enim est operari, nisi entis in actu. Relinquitur igitur animam humanam.... esse aliquid incorporeum et subsistens.

divisible, vous lui ôtez la faculté de penser. Car comme chaque partie du sujet ne perçoit qu'une portion de l'objet, aucune n'aura l'idée du tout ; conséquence manifestement démentie par le témoignage de la conscience (1).

Un corps ne reçoit aucune forme qui ne soit individuelle ; par conséquent si l'intellect dépendait intrinsèquement dans ses opérations d'un organe, il ne serait pas capable de recevoir une forme universelle, il ne pourrait avoir aucune idée universelle (2).

Il répugne qu'une force corporelle se replie totalement sur elle-même pour considérer son acte ; or l'intellect réfléchit sur lui-même, il étudie ses propres actes et en examine les propriétés et la nature intime (3).

L'opération est conforme à la nature de l'être ou à sa forme, principe radical de toute activité. Si l'intelligence était une faculté organique, elle ne pourrait concevoir que le corporel. Or son objet adéquat est le vrai comme tel, c'est-à-dire pris dans toute l'extension de son domaine illimité ; elle contemple les corps et les esprits, les objets et les actes mêmes de la pensée, les accidents et les substances, le relatif et l'absolu, le fini et l'infini ; elle ne s'arrête pas comme la sensation à un simple fait déterminé, actuel et concret ; elle en saisit l'essence, abstraction faite de toute condition individuelle et matérielle (4).

De ces arguments on conclut logiquement que l'âme est une forme indépendante de la matière, simple, subsistante et spirituelle.

Si on examine sérieusement les preuves qu'apporte la scolastique pour démontrer la nature de l'âme, on voit qu'encore aujourd'hui elles conservent toute leur valeur, et résistent aisément aux objections des matérialistes. Les sciences naturelles, malgré leurs progrès incessants et indiscutables ne parviendront jamais à détruire les faits de conscience sur lesquels les anciens basent leurs arguments, ni la conclusion qu'ils en tirent en vertu du principe de causalité.

(1) *C. Gent.* l. 2. c. 49.
(2) *Ibid.* l. c.
(3) *Ibid.* l. c,
(4) *Ibid.* l. c.

A moins de supposer avec les sensualistes, que les sens sont la mesure de la vérité et de rejeter tout ce qui échappe à la portée de l'observation externe, les matérialistes sont forcés d'admettre à côté des phénomènes organiques, les faits intellectuels ou les faits de conscience.

Vouloir expliquer ces derniers par le mouvement ou les forces de la matière, c'est faire violence au principe de causalité et se mettre en contradiction avec le sens commun.

Déjà saint Thomas a mentionné les faits dont abusent les matérialistes pour étayer leur théorie.

Ils prouvent, ce que personne ne conteste, que l'âme à cause de son union avec le corps dépend dans ses opérations de conditions extrinsèques, du fonctionnement régulier et normal de l'organisme. Mais comment en conclure logiquement que le corps exerce ces opérations ? Le cerveau est nécessaire à la pensée : donc c'est le cerveau qui pense ; on dirait de même : le piano est nécessaire au pianiste, donc le piano joue la musique. Cette simple remarque du bon sens fait justice des objections des matérialistes, qui argumentent de la dépendance extrinsèque de l'âme pour établir sa nature matérielle.

Si l'âme est spirituelle, elle est individuelle, c'est-à-dire chaque homme a son âme propre substantiellement diverse de l'âme des autres. Saint Augustin repousse l'erreur des philosophes qui considèrent les âmes comme des manifestations multiples d'une seule âme commune à tous les hommes (1).

Cette opinion qui se rattache au principe idéaliste accordant une importance exclusive à l'universel, répugne aux idées de saint Augustin sur la valeur de l'universel et de l'individu.

La spiritualité entraîne encore la différence essentielle de l'âme avec le principe des animaux, laquelle différence exclut absolument, comme l'observe déjà Tertullien, la métempsycose (2). Il répugne que l'âme humaine se trans-

(1) *De lib. arb.* l. 2, c. 7. Manifestum est etiam, rationales mentes singulos quosque nostrum singulas habere.

(2) *Contra Adimant. Manich.* c. 12.

(3) *De immort. anim.* c. 13, 15.

forme en principe vital des animaux (3), comme il répugne réciproquement que le principe vital des animaux devienne raisonnable et âme humaine (1).

L'âme absolument supérieure à toute substance corporelle et à tout principe vital des animaux (2), conserve sa prééminence même lorsqu'elle est mauvaise (3).

L'âme supérieure à tous les êtres du monde visible a la même perfection spécifique que les anges (4).

L'âme est destinée, il est vrai, par sa nature à informer le corps (5), mais cette destination ne crée pas une différence essentielle entre elle et les anges. Car ceux-ci ont aussi des corps non de chair et de sang, mais d'une matière aérienne, légère, spiritualisée, semblables à ceux qui nous couvriront le jour de la résurrection (6). L'homme ne se distingue des anges que par son corps mortel, voilà pourquoi pour caractériser l'homme, et le distinguer en même temps de l'ange et de la brute, il faut le définir : *animal rationale mortale* (7).

Son âme, égale en perfection à l'ange, l'emporte sur l'élément corporel de l'ange (8). L'âme se place immédiatement après Dieu (9), et de même qu'elle se soumet à Dieu, son corps et toute créature visible lui sont soumis pour que tout enfin soit sujet à Dieu (10).

Saint Augustin, on le voit, loin de faire des concessions au matérialisme, verse dans l'excès opposé, il va jusqu'à identifier la nature de l'âme avec la nature de l'ange. Cette exagération cependant n'affaiblit en rien ses considérations

(1) *De Gen. ad litt.* l. 7, c. 20. c. 28.

(2) *De quantit. anim.* c. 34.

(3) *De lib. arb.* l, 3, c. 5. *De nat. boni.* c. 5.

(4) *De lib. arb*, l. 3, c. 11. Animae rationales illis superioribus (spiritibus) officio quidem impares, sed natura pares sunt. *De quant. anim.* c. 34. Eorum quae Deus creavit, quidquam est deterius (anima rationali), quiddam par : deterius, ut anima pecoris, par, ut angeli, melius autem nihil.

(5) *De quant. anim.* c. 13. Anima est substantia quaedam, rationis particeps, regendo corpori accommodata.

(6) *Quaest.* 83, qu. 47. Angelica corpora lucidissima et aetherea esse credendum est, qualia et nos habituros esse speramus. *Enchirid.* c. 59.

(7) *De ord.* l. 2, c. 11.

(8) *Enarr. in Ps.* 145. Corpus angelicum inferius est, quam anima.

(9) *De immort. anim.* c. 15, *contr. ep. fund.* c. 37.

(10) *De Gen. ad. litt.* l. 8, c. 23. *De civ. Dei*, l. 8, c. 1.

sur la simplicité et la spiritualité de l'âme. L'opinion qui accorde un corps aux anges a été soutenue par plusieurs auteurs ecclésiastiques. On comprend cette manière de parler par l'observation faite par saint Augustin lui-même (1) qu'on se sert du mot *corps* pour indiquer la réalité substantielle opposée à l'accident ou à la simple apparence de la chose. Cette manière de parler, qui ne fut jamais commune, disparut insensiblement grâce au développement de la science théologique.

Remarquons aussi que saint Augustin, en établissant l'immutabilité des espèces et la différence essentielle entre l'âme humaine et le principe vital des plantes et des animaux réfute d'avance les théories de l'évolution prônées aujourd'hui comme un progrès de la science.

§ 2.

ORIGINE DE L'AME.

Avant de résoudre la question, saint Augustin établit que l'âme ne peut être consubstantielle avec Dieu, et que par conséquent son origine n'est pas due à une émanation ou à une évolution de la substance divine (2).

L'erreur des Manichéens lui fournit fréquemment l'occasion d'insister sur ce principe et de l'appuyer de plusieurs arguments. C'est d'ailleurs un corollaire évident de sa doctrine sur la distance infinie qui sépare Dieu de la créature.

La consubstantialité de l'âme avec Dieu conduit logiquement à l'une ou à l'autre absurdité; ou bien il faut accorder à l'âme les propriétés divines, telles que l'immutabilité, l'infaillibilité (3) ; ou bien il faut déclarer Dieu sujet à toutes les imperfections de l'âme (4).

(1) *De haeres.* c. 86.

(2) *De Gen. ad. litt.* l. 7, c. 2. *Ep.* 166 *ad. Hieron.* n. 3.

(3) *De agon. Christ.* c. 10.

(4) *De mor. Manich.* l. 2, c. 11. Quamobrem cum partem Dei animam esse dicitis, quam non negatis et corruptam esse, quae stulta est, et commutatam quia sapiens fuit, et violatam, quae propriam perfectionem non habet et indigentem quae poscit auxilium, et imbecillam quae medicina eget,.... haec omnia in Deum sacrilega opinione confertis. *De Gen. c. Manich.* l. 2, c. 8. 29.

Les deux conséquences sont également absurdes. Lorsque la sainte Ecriture dit que Dieu a inspiré l'âme à l'homme, elle ne parle pas d'un souffle matériel de Dieu, d'une partie de sa substance, devenue l'âme de l'homme. L'absurdité de cette interprétation résulte de l'exemple, du souffle humain qui, loin de communiquer une partie de la substance de notre âme, ne fait que rendre l'air que nous avons inspiré (1).

Il n'est pas moins absurde de supposer que Dieu ait pris une portion de l'air pour l'inspirer dans le corps de sorte que son souffle ressemblerait complétement au nôtre (2); car l'activité toute-puissante de Dieu ne dépend pas comme celle de la créature d'une matière préexistante. Elle produit la substance elle-même et par conséquent le souffle de Dieu ne signifie ici autre chose que l'acte créateur (3).

Quoiqu'il en soit, l'insufflation n'implique ni une émanation de la substance divine, ni une production d'un principe corporel ou irrationnel, puisqu'il répugne, comme nous avons vu, qu'un principe inférieur se transforme en âme rationnelle (4).

Il faut donc conclure que l'âme est l'œuvre de Dieu, produite comme toutes les créatures par création (5).

Il reste néanmoins deux problèmes à résoudre : quand Dieu a-t-il créé l'âme du premier homme ? Comment expliquer la propagation successive des âmes humaines ?

La première question peut paraître inutile en présence de l'époque précise indiquée par l'Écriture-Sainte. Mais saint Augustin a interprété *creavit omnia simul* en ce sens que toutes choses créées en même temps dans leurs causes se sont développées et formées peu-à-peu sous l'action de Dieu. Il ne pouvait excepter l'homme de ce principe général. Aussi il affirme que Dieu l'a créé originairement dans ses causes primordiales (6). Par conséquent, dans l'idée de saint

(1) *De Gen. ad. litt.* l. 7. c. 3.

(2) *De anim. et ejus orig.* l. 2, c. 3.

(3) *De Gen. c. Man.* l. 2, c. 8. Non quia illa insufflatio conversa est in animam viventem, sed operata est animam viventem.

(4) *De Gen. ad litt.* l. 7. c. 28.

(5) *De quant anim.* c. 1. *De Gen. ad. litt.* l. 7. c. 21. *Contra adv. leg. et proph.* l. 1, c. 14.

(6) *De Gen. ad litt.* l. 6, c. 5. In illa prima conditione mundi cum Deus

Augustin, le second chapitre de la Genèse ne raconte pas la création primitive, mais la formation de l'homme au moyen des causes primordiales (1) ; l'action de Dieu ne s'y présente pas comme créatrice, mais comme formatrice (2).

Cette opinion, il faut l'avouer, donne naissance à des difficultés, que saint Augustin ne savait pas résoudre. Quant au corps de l'homme, la solution ne présente aucun inconvénient ; sa forme comme celle de tout autre corps se trouve en puissance dans la matière première (3).

Mais l'âme ? Une substance spirituelle ne peut être tirée de la puissance d'une substance corporelle, ni résulter de la transformation d'un autre principe.

Pour arriver à une solution, saint Augustin présente trois hypothèses. Dieu a créé une matière spirituelle contenant les causes premières des anges et des âmes ; ou bien, il considère les âmes formées par émanation de la substance spirituelle des anges ; ou enfin on peut supposer que Dieu a créé les âmes comme des substances individuelles tout en les cachant jusqu'à leur union avec le corps formé.

La première hypothèse que saint Augustin considère comme probable en parlant des anges, ne lui est d'aucune utilité dans la question présente. La création de cette matière spirituelle ne coïncide pas avec sa formation comme chez les anges ; aussi il ne sait expliquer aucunement sa manière d'exister avant la formation du corps. Etait-elle douée de raison ou non ? Dans le second cas comment acquiert-elle la raison ? Dans le premier avait-elle la raison en acte ou en puissance seulement ? Si elle n'avait la raison

omnia simul creavit homo factus est, qui esset futurus ratio creandi hominis non actio creati. c. 15. In sex dierum operibus cum dicitur homo creatus, ipsam causam utique fecerat Deus qua erat suo tempore homo futurus, et secundum quam fuerat ab illo faciendus.

(1) *Ibid.* l. 6, c. 3.

(2) *Ibid.* l. 6, c. 5.

(3) Saint Thomas, *Summa theol.* I. q. XCI. a 2 ad 4. Secundum rationes causales in creaturis dicitur aliquid praeexistere dupliciter : uno modo secundum potentiam activam et passivam, ut non solum ex materia praeexistente fieri possit sed etiam ut aliqua praeexistens creatura hoc facere possit. Alio modo secundum potentiam passivam tantum, ut scilicet de materia praeexistente fieri possit a Deo ; et hoc modo secundum Augustinum corpus hominis praeexistit in operibus productis, secundum causales rationes.

qu'en puissance, comment vivait-elle ? car un être spirituel ne peut exister sans vivre (1).

La première hypothèse acceptable aux idéalistes est incompatible avec les principes de saint Augustin. La seconde hypothèse ne lui plaît pas davantage et à bon droit, car il semble absurde de considérer l'âme humaine comme engendrée par les anges (2).

Il s'attache à la troisième hypothèse qu'il juge la plus probable. L'âme a existé comme substance individuelle avant la formation du corps ; leur union n'est pas la conséquence d'un péché, mais le corollaire de leur destination naturelle (3). L'âme avait une inclination à informer le corps, voilà pourquoi son état actuel n'est ni violent ni malheureux (4).

L'insffluation de l'Ecriture-Sainte désigne l'union de l'âme avec le corps (5).

Saint Augustin n'attache pas de grande importance à cette hypothèse qu'il n'admet, que sous la réserve formelle, qu'elle ne répugne pas aux doctrines de la foi ou de la saine raison (6). Il voyait qu'elle a contre elle toutes les difficultés qu'on oppose contre la première hypothèse ; aussi s'abstient-il à la fin de se prononcer définitivement (7).

Cette opinion, dit saint Thomas, pourrait être admise de ceux qui, considérant l'âme comme une substance complète par elle-même, ne lui accordent que de gouverner le corps. Mais si l'âme, partie constitutive de la nature humaine, est la forme des corps, cette opinion n'est pas tolérable. Car Dieu a créées les choses dans leur perfection naturelle, réclamée par leur essence. Or l'âme, partie de la nature humaine,

(1) *De Gen. ad litt.* l. 7, c. 5-8, c. 22.

(2) *Ibid.* l. 7, c. 23.

(3) *Ibid.* l. 7, c. 25. 27.

(4) *Ibid.* l. 7. c. 24.

(5) Cf. *De Gen. c. Man.* l. 2, c. 8. *De civit. Dei.* l. 12, c. 23.

(6) *De Gen. ad litt.* l. 7, c. 24. Credatur ergo, si nulla scripturarum auctoritas seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi, anima vero jam ipsa crearetur, sicut primitus conditus est dies, et creata lateret in operibus Dei, donec eam suo tempore sufflando, hoc est, inspirando formato ex limo corpori insereret.

(7) *Ibid.* l. 7, c. 28.

n'acquiert sa perfection naturelle que par son union avec le corps. Donc il n'était pas convenable de créer l'âme sans le corps (1).

Nous rencontrons la même indécision chez saint Augustin dans la seconde question touchant la propagation des âmes. En vertu de ses principes, il devait rejeter absolument la préexistence des âmes, doctrine qui ne se justifie que par de fausses théories idéalistes (2). Elle découle d'un faux concept du péché originel (3) ; aussi on s'étonne qu'Origène, auteur chrétien, l'ait enseignée ; car tout en méconnaissant le véritable but de la création, il ajoute l'inconséquence de donner au démon (tombé plus profondément que l'homme) un corps moins grossier comme s'il préférait le démon à l'homme (4).

L'Ecriture-Sainte déclare que Jacob et Esaü, avant de naître, n'avaient fait ni bien ni mal ; par conséquent l'union de l'âme avec le corps ne pouvait être le châtiment d'une faute. (5)

D'autre part si les âmes existent avant leurs corps, on ne comprend pas comment Dieu puisse les unir au corps sans une faute préalable. Car comment concilier avec les perfections divines l'hypothèse, que par son union avec le corps l'âme est livrée sans sa faute au péché, à la damnation éternelle (6)? Il est donc manifeste que les âmes n'ont pas préexisté aux corps et que le moment de leur origine coïncide avec le moment de leur union avec le corps (7).

(1) *Summa theol.* I. q. 90. a. 4. Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum, dici poterit quod anima humana praecessit in operibus sex dierum secundum quamdam generis similitudinem, prout convenit cum Angelis in intellectuali natura ; ipsa vero fuit creata simul cum corpore. Secundum alios vero sanctos tam anima quam corpus primi hominis in operibus sex dierum sunt producta.

(2) *De pecc. mer. et rem.* l, 1. c. 22. *Ep.* 166 ad Hieron. n. 27.

(3) *Contr. Jul. Pelag.* l. 4, c. 16.

(4) *De civ. Dei.* l. 11, c. 23.

(5) *De Gen. ad litt.* l. 6, c. 9. *De anim. et ej. orig.* l. 1. c. 12. l. 3, c. 7.

(6) *Ep.* 166 ad Hieron. n. 27. Haec autem difficultas etiam illos sequitur, qui jam existentes alibi animas, et ab initio divinorum operum praeparatas a Deo mitti opinantur in corpora. Nam et ab his hoc idem quaeritur : si animae inculpatae obedienter veniunt, quo mittuntur : cur in parvulis, si non baptizati vitam istam finierint puniuntur ?

(7) *Ep.* 217 ad Vital. n. 16. Quoniam ergo propitio Christo Christiani catho-

Si saint Augustin repousse catégoriquement la préexistence des âmes, il flotte indécis entre les deux explications de l'origine de l'âme, entre le créatianisme et le génératianisme, sans prendre une opinion définitive.

S'il s'attache à la génération des âmes, c'est qu'elle semble faciliter l'intelligence du péché originel (1).

Mais il comprend, d'autre part, l'impossibilité d'expliquer par génération l'origine d'un être simple, indivisible et spirituel. L'exemple de la lumière n'est qu'une comparaison sans valeur philosophique et apte plutôt à rendre la chose moins concevable (2).

De plus le génératianisme conduit facilement au traducianisme matérialiste, car en donnant la même origine au corps et à l'âme, on favorise l'opinion de ceux qui identifient les deux substances (3) ; de fait ceux qui défendent la nature matérielle de l'âme défendent aussi le génératianisme et réciproquement les défenseurs du génératianisme sont presque tous partisans du matérialisme (4).

Le créatianisme qui n'est pas sujet à ces difficultés intrinsèques, paraît inconciliable au grand Docteur avec le dogme du péché originel. Comment les âmes sorties pures des mains de Dieu contractent-elles le péché par leur union avec le corps? Cette union dépend de Dieu; comment alors comprendre sa justice lorsqu'il condamne les enfants mourant sans le baptême (5).

lici sumus, scimus, nondum natos nihil egisse in vita propria boni seu mali, nec secundum merita prioris alicujus vitae, quam nullam propriam singuli habere potuerunt in hujus vitae venire miserias.

(1) *Ep.* 190. ad Opt. n. 15.

(2) *Ibid.* l. c. Mirum, si ulus comprehendit sensus humanus, quonam modo tanquam lucerna de lucerna accendatur, et sine detrimento alterius alter inde ignis existat, sic anima de anima parentis fiat in prole et traducatur in prolem.

(3) Cf. *De Gen. ad litt.* l. 10, c. 23.

(4) *Ibid.* l. 10, c. 21.

(5) *Ep.* 166 ad Hieron. n. 10. Tot igitur animarum millia, quae in mortibus parvulorum sine indulgentia christiani sacramenti de corporibus exeunt qua aequitate damnantur, si novae creatae, nullo suo praecedente peccato, sed voluntate creatoris singulae singulis adhaeserunt, quibus eas animandis ille creavit et dedit, qui utique noverat, quod unaquaeque illarum nulla sua culpa sine baptismo Christi de corpore fuerat exitura?

Il répugne au sens chrétien et à la justice de dire que ces enfants portent la peine des péchés qu'ils auraient commis, si Dieu leur avait accordé une vie plus longue (1).

De plus l'opinion de la création des âmes peut conduire à la fausse conclusion que Dieu doit à l'homme le Baptême et la Rédemption. Car si par l'union avec le corps de l'âme contracte le péché, on est porté à affirmer que Dieu lui doit la rémission du péché (6). Or Dieu ne doit rien à personne (7); la rédemption est un acte libre de sa miséricordieuse bonté.

Voilà les difficultés des deux explications, à cause desquelles saint Augustin suspend son jugement sans se prononcer définitivement ni pour l'une ni pour l'autre. Si l'Ecriture sainte enseignait clairement l'une ou l'autre, le doute cesserait immédiatement ; mais ce n'est pas le cas (1). Saint Augustin fait voir en détail (2) que les textes qu'on apporte admettent les deux interprétations opposées, voilà pourquoi il n'arrive pas à formuler une opinion définitive (3).

Le génératianisme se heurte à des difficultés intrinsèques, tandis que le créatianisme ne rencontre que des objections extrinsèques. Les principes psychologiques conduisent saint Augustin à la création de l'âme, aussi sans la défendre comme certaine, il se déclare prêt à embrasser cette opinion dès qu'on réussit à écarter les difficultés, qui paraissent porter atteinte à la doctrine révélée du péché originel (4). Jusque là il s'abstient de formuler une opinion décisive, et il donne le même conseil à tous ceux qui s'occupent de ces questions (5).

Signalons la haute prudence et la sagesse de saint Augustin dans ses recherches philosophiques. Il réprouve l'erreur

(1) *De anim. et ej. orig.* l. 1, c. 12.

(6) *Ibid.* l. 1, c. 8.

(7) *Conf.* l. 1, c. 5.

(1) *Ep.* 190 ad Optat. n. 17.

(2) *De Gen. ad litt.* l. 10, c. 6-11, c. 14-17.

(3) *Retract.* l. 1, c. 1. Nam quod attinet ad animae originem, qua fit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam, an semper ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam, nec adhuc scio. *De Gen. ad litt.* l. 10, c. 21.

(4) *De anim. et ejus orig.* l. 1, c. 19.

(5) *Ibid.* l. 1, c. 13. *Ep.* ad Opt. n. 2.

de l'école moderne qui, pour plaire aux rationalistes, s'efforce d'éliminer les mystères de la religion révélée. Grâce au progrès continu des sciences, elle promet à la raison une connaissance parfaite, une démonstration évidente de tous les dogmes. En soumettant la science théologique aux fluctuations des systêmes de la philosophie, elle prétend juger et contrôler les enseignements de l'Eglise au moyen de la raison humaine; elle n'hésite pas à déclarer ces enseignements réformables parce qu'ils s'appuient sur les hypothèses d'une science perfectible et progressive.

Le concile du Vatican a condamné cette erreur contraire à l'infaillibilité de l'Eglise. « La doctrine de la foi que Dieu a révélée n'a pas été livrée comme une invention philosophique aux perfectionnements de l'esprit humain, mais elle a été transmise comme un dépôt divin à l'Epouse du Christ pour être fidèlement gardée et infailliblement enseignée. Aussi doit-on toujours retenir le sens des dogmes sacrés que la sainte Mère l'Eglise a une fois déterminé, et ne jamais s'en écarter sous prétexte et au nom d'une intelligence plus profonde de ces dogmes (1). »

Les définitions de l'Eglise s'imposent à notre foi avec les formules dogmatiques qui les expriment. Car en vertu de l'assistance de l'Esprit-Saint, les définitions de la foi ne contiennent rien qui ne soit objectivement révélé et absolument vrai.

Par conséquent il n'est pas permis à la raison d'accommoder le sens du dogme défini aux idées d'un système philosophique; au contraire le sens du dogme doit servir de règle et de contrôle dans les explications rationnelles. Il est du devoir du théologien de développer le dogme suivant le sens défini par l'Eglise, en empruntant même à la révélation les notions nécessaires pour corriger ou compléter les données de la philosophie. Après avoir nettement déterminé le sens du dogme, il en démontre l'existence dans le dépôt de la révélation, réfute les erreurs opposées et montre autant que le permet le mystère, son harmonie avec les vérités révélées ou naturelles. Mais il marche toujours les yeux fixés sur le dogme, c'est toujours la foi cherchant l'intelligence.

(1) Const. *Dei filius*. Cap. IV. can. 3.

Telle est la méthode de saint Augustin. Le dogme lui sert de boussole dans ses recherches philosophiques ; il défendra toute opinion pourvu qu'elle n'entame en rien la vérité révélée ; la philosophie est la servante du dogme, elle n'en est pas la supérieure et la reine. Il craint d'embrasser une opinion parce qu'elle pourrait porter atteinte à sa foi (1). La théologie lui indique les erreurs à éviter et lui donne le moyen de compléter, de perfectionner ses connaissances rationnelles.

Si nous ajoutons que les Pélagiens abusaient du créatianisme, nous comprendrons encore mieux pourquoi saint Augustin hésite à se prononcer définitivement en faveur de cette doctrine.

Si l'influence de saint Augustin a produit quelques hésitations au sujet de l'origine de l'âme, le créatianisme a néanmoins toujours joui d'une autorité prépondérante de façon à réclamer l'adhésion de tous les catholiques (2).

Depuis Pierre Lombard le créatianisme fut universellement enseigné dans les écoles catholiques. Le célèbre Melchior Cano (3) affirme que maintenant c'est une doctrine appartenant à la foi. Quoique j'admette ce jugement, dit le cardinal Zigliara (4), en ce sens que le génératianisme *spiritualiste* est une erreur contraire à la doctrine généralement reçue dans l'Eglise, je ne veux pas le qualifier *d'hérétique* ni appeler le créatianisme un *dogme* de foi, puisqu'il n'existe pas une définition *formelle* de l'Eglise.

Voici comment saint Thomas prouve par la nature de l'âme la nécessité de sa création. L'âme humaine ne saurait avoir pour principe aucun agent matériel, car « cum fieri sit via ad esse hoc modo alicui competit fieri sicut ei com-

(1) *Ep.* 166 ad Hieron. n. 25. Unde illa de animarum novarum creatione sententia, si hanc fidem fundatissimam (du péché originel) non oppugnat, sit et mea, si oppugnat, non sit et tua.

(2) Saint Thomas. *Lect.* III in cap. XIV *ad Romanos* : Tempore Augustini nondum erat per Ecclesiam declaratum quod anima non esset ex traduce.

(3) *De locis theol.* l. 12, c. 14. Nunc autem cum post ea tempora theologorum fideliumque omnium consensu firmatum sit, animum non per generationem, sed per creationem existere, sine dubio ad fidem illa quaestio pertinet.

(4) *Psychologia.* Lib. 1. c. 4. art. 3.

petit esse. » Or l'âme humaine est une forme subsistante, indépendante dans ses opérations et son existence de la matière. Par conséquent « ipsi proprie competit esse et fieri. » Or elle ne peut être tirée d'aucune matière préexistante soit corporelle, soit spirituelle. Elle ne peut donc commencer à exister que par création. « Et quia non potest fieri ex materia praejacente neque corporali, quia sic esset naturae corporeae, neque spirituali, quia sic substantiae spirituales invicem transmutarentur, necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem » (1).

On le voit, S. Thomas ne réfute pas seulement l'hérésie du traducianisme il repousse aussi l'opinion spiritualiste que l'âme des enfants tire son origine de l'âme des parents. Car dans cette hypothèse l'âme serait essentiellement composée d'un esprit et d'une matière spirituelle, et par conséquent elle ne serait pas une forme subsistante par elle-même.

L'âme de l'enfant ne peut tirer son origine de l'âme du père ; car il y a deux espèces de causes efficientes, les unes produisent les espèces, les autres des individus d'une espèce déterminée. Or l'âme intellective ne peut être d'aucune manière, cause efficiente d'une autre âme. Car la cause qui produit l'espèce n'est pas de la même nature que les individus appartenant à cette espèce, par conséquent dans l'hypothèse du génératianisme l'âme de l'enfant ne serait pas de la même espèce avec l'âme du père, ce qui est absurde. Dans la même espèce, un individu ne peut produire l'autre que par éduction de la forme de la matière. Or l'âme humaine, forme subsistante ne préexiste pas dans la puissance de la matière. L'origine de l'âme humaine par voie de génération est impossible (2).

La propagation du péché originel présente sans aucun doute un côté mystérieux et inexplicable.

« Ut enim, dit S. Augustin, quod dimissum est in parente, trahatur in prole, miris quidem modis, sed tamen fit.... Et

(1) *Summa theol.* I. q. 90, art. 2.

(2) *In* II *Sentent.* dist. 18, 18, q. 2. art. 1. *C. Gent.* l. 2, c. 89.... Hac autem corrupta succedit anima rationalis ab extrinseco immissa. licet praecedentes fuerint virtute seminis.... Sic homo sibi simile in specie generat, in quantum virtus seminis ejus dispositive operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur. *Summa theol.* I. q. 118. a 2.

quia nec facili ratione indagatur, nec sermone explicatur, ab infidelibus non creditur » (1).

S. Thomas observe que même dans l'hypothèse du génératianisme on ne comprend pas la transmission du péché. Car l'âme de l'enfant engendrée sans l'intervention de sa volonté pourquoi et comment est-elle coupable (2) ?

Si chaque âme pour naître par voie de génération de l'âme d'Adam est complice de son péché, à cause de la même raison tout homme serait complice de tous les péchés de ses ancêtres, ce qui est évidemment absurde. Pour être complice d'un crime il faut y prendre part par un acte d'adhésion personnel. Or l'âme humaine contenue radicalement dans l'âme du père n'ayant pas de personnalité propre, n'est pas capable d'une adhésion, ni d'un péché. Donc l'hypothèse du génératianisme n'explique pas la transmission du premier péché.

Le péché originel n'est pas seulement un malheur (qui peut être involontaire), mais un véritable péché ; il ne résulte pas simplement de l'absence, mais de la *privation* de la grâce sanctifiante. Pour le comprendre il faut considérer le premier homme comme le principe physique et le représentant moral et juridique du genre humain. Si Adam n'avait pas péché, Dieu aurait uni au corps engendré sans concupiscence l'âme ornée de la grâce habituelle ; à cause du péché d'Adam représentant tous les hommes il unit au corps engendré dans la concupiscence (signe et effet du premier péché) l'âme dépouillée du don surnaturel de la grâce.

L'âme, créée par Dieu, est frappée de la déchéance à l'instant où elle s'unit au corps parce qu'elle n'a pas la grâce (à cause du premier péché) qu'elle devait avoir à la suite du décret de Dieu élevant la nature humaine en Adam à l'ordre surnaturel.

La génération transmet le péché en ce sens qu'elle propage la nature humaine, dont Adam fut le chef et le représentant juridique. Si la génération est la cause instrumentale de la transmission du péché, la cause première n'est pas Dieu

(1) *De nupt. et concup.* l. 1, c. 19.

(2) *Summa theol.* l. 2. q. 81 a. 1.... Unde etiam posito quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quod infectio animae prolis non esset in ejus voluntate, amitteret rationem culpae obligantis ad poenam. Cf. *Summa theol.* I. q. 118. a. 2. *Quaest. Disp. De Potent.* q. 8. a. 9. *C. Gentil.* l. 2. c. 83.

mais la volonté du premier homme, représentant la volonté de tous quant à la conservation ou la perte de la justice originelle, destinée à tous ses descendants.

§ 3.

IMMORTALITÉ DE L'AME.

Si l'âme n'est pas une émanation de la substance de Dieu, mais une substance créée, spirituelle et individuelle, elle est par sa nature immortelle. Etudions rapidement les arguments philosophiques, que saint Augustin apporte à l'appui de cette thèse importante.

Voici le principe : un sujet, doué de propriétés permanentes et immortelles doit être immortel. En appliquant ce principe, saint Augustin trouve dans l'âme une propriété, la science, qui ne peut périr et il conclut conséquemment à l'immortalité de l'âme. Pourquoi la science ne peut-elle pas périr ? Saint Augustin répond, parce que son objet, la vérité est éternelle. Car essayez de nier l'existence de la vérité, en la niant vous affirmez qu'il est vrai qu'elle n'existe pas. Par conséquent la vérité ne peut pas périr (1). Si la science à cause de son objet est immortelle, l'âme en qui elle se trouve doit être immortelle. « Veritas immortalis arguit animam immortalem » (2).

L'âme possède une intelligence immuable et par conséquent indestructible. Or cette faculté implique nécessairement l'immortalité de l'âme, son sujet. L'intelligence peut être consi-

(1) *Soliloq.* l. 2, c. 15. Ex eo veritatem non posse interire concludimus, quod non solum si totus mundus intereat, sed etiam ipsa veritas, verum sit, et mundum et veritatem interiisse. Nihil autem verum sine veritate, nullo modo igitur interit veritas.

(2) *Ibid.* l. 2, c. 13. Omne quod in subjecto est, si semper manet, ipsum etiam subjectum maneat semper necesse est. Et omnis in subjecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper animus maneat, si semper maneat disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper veritas manet, semper igitur animus manet. *De immort. anim.* c. 1.

dérée en puissance, en acte, et d'une manière objective, comme le trésor des vérités rationnelles. Inséparable de l'âme comme puissance et comme acte, elle ne l'est pas moins comme objet de la connaissance. Si l'on considère l'objet et l'âme comme des accidents se perfectionnant l'un l'autre, la séparation répugne manifestement; si on les considère comme des substances elle ne répugne pas moins ; car l'âme résiste à toute force inférieure ; on pourrait supposer que l'âme se sépare volontairement de l'intelligence, ou que celle-ci peut abandonner l'âme ; mais ces deux hypothèses ne résistent pas à l'examen. Si l'union de l'âme avec l'intelligence n'est pas locale, comment séparer l'une de l'autre surtout qu'il n'y a aucun motif pour que l'intelligence se retire de l'âme (1).

Comme l'intelligence, inséparable de l'âme est impérissable, l'âme à qui elle donne l'être, ne peut être périssable et mortelle (2).

Cette impossibilité de mourir constitue une véritable immortalité personnelle, car la raison n'appartient qu'à une substance vivante et personnelle (3) ; de plus l'âme qui meut le corps sans changer de substance est un être vivant (4), par conséquent son être substantiellement immuable exige une vie immortelle (5).

Au milieu des changements que l'âme subit, elle ne cesse pas d'être un instant elle-même ; sa substance ne change pas avec les modifications accidentelles qu'elle subit. Or ce qui ne change pas est immortel (6).

Tandis que le corps peut perdre la vie qu'il reçoit d'un

(1) *De immort. anim.* c. 2. Immutabilis ratio est. Nec mors potest accidere immutabilibus rebus. Semper ergo animus humanus vivit, sive ipse ratio sit, sive in eo ratio inseparabiliter.

(2) *Ibid.* c, 6.

(3) *Ibid.* c. 4.

(4) *Ibid.* c. 3.

(5) *Ibid.* c. 5. Quamobrem si anima subjectum est, in quo ratio inseparabiliter ea necessitate quoque, qua in subjecto esse monstratur, nec nisi viva anima potest esse anima, nec in ea ratio potest esse sine vita, et immortalis ratio : immortalis est anima.

(6) *Ibid.* l. c. Non extingui animus potest. nisi a ratione separetur : separari autem non potest, non potest igitur interire. c. 6. *Epist.* 151. Si moritur animus, ergo moritur veritas.

autre, l'âme ne peut être dépouillée de sa vie immanente. Si l'âme malgré sa substance immuable perdait la vie, elle cesserait d'être âme, pour devenir un *animatum*. La vie ne s'abandonne pas elle-même et puisque l'âme est essentiellement vie, elle est indestructible et immortelle (1).

L'être n'a de contraire que le non-être, aussi rien ne peut détruire la substance qui est l'Etre par excellence. Or l'âme reçoit son existence de Dieu, donc rien de créé ne peut la détruire, sa vie est immortelle (2).

Le corps quoique tendant à sa dissolution ne cesse jamais d'être corps. A plus forte raison l'âme infiniment supérieure au corps ne cesse jamais d'être âme.

Or elle cesserait si elle cessait de vivre. Donc l'immortalité découle de sa nature (3).

En effet qu'est-ce qui a la force d'enlever à l'âme sa vie que lui donne la vérité ? La fausseté ou l'erreur ? Mais chacun voit que l'erreur ne trompe qu'un principe vivant. Rien par conséquent ne peut donner la mort à l'âme, principe vivant de vérité (4).

Tels sont les arguments principaux que saint Augustin développe pour démontrer l'immortalité de l'âme.

Nous voyons ici la vérité de la remarque faite par saint

(1) *De immort. anim.* c. 9, c. 10. Nulla res seipsa caret. Est autem animus vita quaedam, unde omne, quod animatum est, vivit. Omne autem inanime, quod animari potest, mortuum, id est vita privatum intelligitur. Non ergo potest animus mori. Nam si carere poterit vita, non animus, sed animatum aliquid est.

(2) *Ibid.* c. 12. Esse autem non habet contrarium, nisi non esse, unde nihil est essentiae contrarium. Nullo modo igitur res ulla potest esse contraria illi substantiae, quae maxime et primitus est. Ex qua si habet animus idipsum quod est... nulla res est, qua id amittat, quia nulla res ei rei contraria,qua id habet, et propterea esse non desinit.

(3) *Ibid.* c. 8. Quamobrem nemo tam devius a ratione debet esse, cui non sit certum corpore animum esse meliorem, aut qui hoc concesso arbitretur corpori non accidere, ut corpus non sit, animo accidere ut animus non sit. Quod si non accidit, neque animus esse, nisi vivat, potest, numquam profecto animus moritur.

(4) *Ibid.* c. 11.... Non igitur falsitas interimere animum potest. Quodsi haec non potest, quae contraria veritati est, auferre animo animum esse, quod ei veritas dedit, quid aliud invenitur, quod auferat animo id, quo est animus? Nihil profecto.

Thomas (1), que saint Augustin, nourri des doctrines de Platon lui emprunte les thèses, conformes à la foi pour corriger celles qui sont incompatibles avec elle.

Ainsi Platon comme saint Augustin oppose le corps, substance composée à l'âme, substance simple. Si le premier appartenant à la matière essentiellement sujette à la transformation est mortel, il faut conclure que la seconde est immortelle comme l'Idée absolument simple et immuable, dont elle est une participation.

La dissolution et la mort d'un être a sa cause dans le mal qui s'en empare et le détruit. Car le mal corrompt et détruit, le bien conserve et vivifie. S'il y a une substance qui résiste au mal contraire à sa nature, elle est immortelle. Or l'âme humaine résiste au vice contraire à sa nature ; car tout en altérant la beauté morale de l'âme, le vice lui laisse son existence. Donc à plus forte raison l'âme résiste aux maux corporels qui n'affectent pas sa nature intime.

Quiconque nie l'immortalité de l'âme admet deux conséquences contraires à la raison. L'injustice et le vice ne seraient plus le mal suprême, car l'âme cessant d'exister ne supporterait aucun mal. De plus le vice, échappant à toute peine aurait un grand avantage sur la vertu (2).

De quelque façon qu'on apprécie ces arguments, il est manifeste qu'ils supposent tous la conservation de l'âme de la part de Dieu, car saint Augustin distingue exactement l'immortalité de l'âme de l'immortalité de Dieu (3). Il est encore manifeste que ces arguments demandent à être complétés par la doctrine de la fin de l'homme. Car la destination à une vie éternelle suppose l'immortalité personnelle de l'âme.

(1) *Summa theol.* I. q. 84. a. 5. Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accomoda in eorum dictis, assumpsit : quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit.

(2) V. *Phaed.* p. 78. *De rep.* l. 10. p. 608. *Phaedr.* p. 245. — La plupart des anciens philosophes reproduisent l'argument de Platon tiré de la vie immanente de l'âme. Ce qui *sese movet*, dit Cicéron *(Somn. Scipion.* c. 8), *quia nunquam deseritur a se, nunquam ne moveri quidem desinit.* La conclusion ultérieure de Cicéron *ita fit, ut motus principium ex eo sit, quod ipsum a se movetur : id autem nec nasci potest, nec mori,* depasse les limites de la vérité, si l'âme comme il est manifeste par ses imperfections tient son existence et sa vie d'une cause supérieure.

(3) *Ep.* 166 ad Hier. n. 3. *De Gen. ad litt.* l. 7. c. 28.

Aussi saint Augustin n'a pas négligé ce côté de la question comme nous aurons l'occasion de le voir.

Le dogme de l'immortalité de l'âme implique deux choses: l'incorruptibilité intrinsèque de l'âme et sa conservation éternelle par Dieu. Saint Thomas démontre la première partie en s'appuyant sur la nature de l'âme elle-même.

Une substance simple et indépendante par elle-même de la matière dans son existence et ses opérations caractéristiques ne peut périr ni par dissolution des parties, ni par la corruption du corps. Or l'âme humaine est une substance simple et spirituelle, donc elle est incorruptible et immortelle.

Le fait de la connaissance fournit une preuve évidente de la spiritualité de l'âme. Elle ne connaît pas seulement les accidents qui passent et périssent, mais aussi la nature immuable des choses, et est capable de s'élever ainsi à la connaissance des esprits et de Dieu. Les saint Pères voient dans ce même fait une manifestation de la vie immortelle de l'âme. De même que les sens, dit saint Athanase, parce que le corps est mortel ne perçoivent que les choses passagères et périssables, l'âme qui pense les choses immortelles, doit être immortelle ; car la pensée de l'immortalité l'accompagne toujours et lui garantit une destinée immortelle (1).

Saint Thomas développe le même argument avec sa vigueur habituelle en le rattachant à ses principes sur la connaissance.

De même que l'étude de la nature humaine nous conduit à déterminer l'objet *propre* de sa connaissance, réciproquement l'objet propre de la connaissance nous révèle la nature du sujet connaissant. Car la connaissance ne se conçoit pas si elle n'est pas proportionnée à la nature du sujet, dont elle est une opération, et à la nature de l'objet qu'elle reproduit idéalement dans le sujet. Comme cette reproduction n'implique qu'une similitude intellectuelle, il n'est pas nécessaire que le principe connaissant et l'objet connu aient une nature identique, car une substance supérieure peut représenter une substance inférieure, et l'inférieure être l'image de la supérieure.

(1) *Advers. Gent.* n. 33.

Néanmoins il importe de distinguer nettement l'objet premier et immédiat de la connaissance, connu par lui-même, et les objets secondaires qui ne sont connus qu'au moyen du premier.

L'objet immédiat ou propre de la connaissance suppose une proportion nécessaire, une conformité de nature avec le principe pensant, car il est connu dans sa nature propre et particulière. Si donc d'un côté la connaissance est conforme à la nature du sujet dont elle est l'acte, son objet qu'elle reproduit suivant ses éléments essentiels, doit être conforme à la nature du même sujet. Il faut affirmer du principe connaissant ce qui caractérise son objet propre. Or l'objet propre de l'intellect est l'essence intelligible des choses sensibles, par conséquent ce qui caractérise l'intelligible, savoir l'immutabilité, la nécessité, l'éternité convient aussi à l'intellect(1). Nous devons donc affirmer de l'âme la nécessité (hypothétique), l'immutabilité substantielle et l'immortalité, de même que nous affirmons du principe sensitif, ne connaissant que le passager et le changeant qu'il est en lui-même sujet au changement et à la mort.

Pour bien saisir la force de l'argument il faut remarquer que le principe *simile simili cognoscitur* ne s'applique suivant saint Thomas qu'à la connaissance de l'objet *propre* et immédiat, et que la similitude indiquée n'est pas l'identité de nature, mais une proportion entre le sujet et l'objet. Aussi lorsqu'il expose sa doctrine saint Thomas le remplace par celui-ci ; *cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae* (2).

Si l'âme humaine n'a pas en elle-même un principe de

(1) Intelligibile est propria perfectio intellectus : unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum. Quod igitur convenit intelligibili in quantum est intelligibile, oportet convenire intellectui in quantum hujusmodi; quia perfectio et perfectibile sunt unius generis. Intelligibile autem, in quantum est hujusmodi, est necessarium et incorruptibile : necessaria enim perfecte sunt intellectui cognoscibilia, contingentia vero, in quantum hujusmodi nonnisi deficienter :.,. unde et corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quod sunt incorruptibilia, in quantum scilicet sunt universalia. Oportet igitur intellectum esse incorruptibilem. *Contr. Gent.* l. 2. c. 55. n. 10,

(2) *Summa theol.* I. q. 85. a. 1. V. Kleutgen : *Die Philosophie der Vorzeit.* Vol. I. p. 234. Vol. II, p. 594.

mort, Dieu lui conservera une vie immortelle. Le désir inné du bonheur en fournit une preuve manifeste.

Il y a dans tous les hommes, de l'aveu même des sceptiques, un désir inné et inéluctable d'un bonheur parfait (1). Ce désir naturel a Dieu pour auteur, par conséquent il doit trouver sa satisfaction si l'homme n'y met pas d'obstacle. Or cette satisfaction n'est pas possible ici-bas parce que tous les biens finis ne peuvent combler le désir de la volonté créée pour posséder le bien absolu. Il y a donc une autre vie où l'homme pourra réaliser sa fin et trouver le repos dans le bonheur parfait. Cette vie implique évidemment l'immortalité de l'âme, à moins qu'on ne veuille soutenir que Dieu puisse destiner un être à une fin qu'il est dans l'impossibilité absolue de réaliser (2).

De même que l'intelligence, la volonté de l'homme révèle une destinée immortelle. Aucune force naturelle ne saurait forcer la volonté de poser un acte, ni l'empêcher de vouloir ce qu'elle veut. Par conséquent aucune force naturelle ne peut détruire la substance de l'âme. A cet argument intrinsèque les auteurs rattachent la considération de l'ordre moral qui réclame impérieusement l'immortalité de l'âme comme son fondement indispensable, et son complément nécessaire (3).

§ 4.

UNION DE L'AME AVEC LE CORPS

Après avoir considéré l'âme en elle-même, nous allons l'étudier dans ses rapports avec le corps qu'elle informe. Saint Augustin commence par établir l'unité de l'âme dans

(1) Beati quippe omnes esse volumus, quod ipsi quoque philosophi hujus saeculi, et Academici de rebus omnibus dubitantes, teste patrono suo Tullio, coacti sunt confiteri idque unum esse dixerunt quod disputatione non egeat, quod nemo est qui non expetat. S. August. *Opus imp. c. Jul.* l. VI, 26.

(2) *Summa theol.* I. q, 75. a. 6. *C. Gent.* l. 2, c. 55. S. Bonaventure in l. 2 Dist. 19. art. 1. q. 1. Licet in cognitionem immortalitatis animae rationalis multiplici via possimus deduci et manuduci, potissimus tamen modus deveniendi in ejus cognitionem est ex consideratione finis; et hunc modum praecipue approbat Augustinus,

(3) S. Thomas in l. 2. Dist. 19. q. 1. a. 1. S. Bonav. l. c.

l'homme. On ne peut admettre l'existence de deux âmes : car si des paroles de l'Apôtre, que l'esprit résiste à la chair et la chair à l'esprit on conclut qu'il y a deux âmes dans l'homme substantiellement diverses, on pourrait conclure au même titre à l'existence d'un nombre infini d'âmes puisque le nombre des volontés opposées et contraires est infini (1). Les controverses avec les Manichéens donnèrent à saint Augustin l'occasion d'insister de toutes manières sur l'unité de l'âme dans l'homme. L'unité du *moi* prouve manifestement l'unité de l'âme (2).

Quoique substantiellement une, l'âme a deux facultés ou puissances essentiellement diverses. L'une regarde le corps, l'autre le dépasse considérablement ; la première, principe des fonctions végétatives et sensitives donne à l'homme la vie et la sensibilité ; la seconde ou l'intelligence, le *Principale animae* relativement aux facultés inférieures en fait l'image de Dieu (3). On l'appelle encore la *pars superior* de l'âme quoique toutes ces expressions synonymes n'impliquent jamais le dualisme de l'âme (4). C'est l'intelligence qui élève l'âme infiniment au-dessus du corps, car son activité ne dépend pas intrinsèquement du concours de l'organisme (5).

On peut donc considérer la même âme à un double point de vue, c'est ce qui explique la distinction ordinaire entre l'esprit et l'âme. En la considérant comme le principe vital du corps on l'appelle *âme* au sens rigoureux du mot (6) ; comme principe pensant et voulant indépendant du corps,

(1) *Conf.* l. 8, c. 10. Nam si tot sunt contrariae naturae, quot voluntates sibi resistunt. non jam duae sed plures erunt.

(2) *Ibid.* Ego, cum deliberabam, ut jam servirem Domino Deo meo, sicut diu disposueram, ego eram qui volebam, ego qui nolebam, ego, ego eram... Nec plene volebam, nec plene nolebam. Ideo mecum contendebam et dissipabar a me ipso. Et ipsa dissipatio me invito quidem fiebat, nec tamen ostendebat naturam mentis alienae, sed poenam meam.

(3) *De Gen. ad litt.* l. 3, c. 20.

(4) *Deduab. anim.* c. 13.

(5) *De immort. anim.* c. 1. Nec corpus intelligit, nec animus auxiliante corpore intelligit, quia cum intelligere vult, a corpore avertitur c. 6.

(6) *Quaest.* 83, q. 7. Anima aliquando ita dicitur, ut cum mente intelligatur, veluti cum dicimus, hominem ex anima et corpore constare ; aliquando ita ut excepta mente dicatur. Sed cum excepta mente dicitur, ex his operibus intelligitur. quae habemus cum bestiis communia.

elle s'appelle *esprit* (1). Il n'y a donc entre *âme* et *esprit* qu'une différence de dénomination, quoique cette dénomination puisse encore paraître arbitraire, car l'âme en vertu de sa nature incorporelle et spirituelle est tout entière esprit (2). De même que la raison n'est pas un être subsistant par soi, mais une puissance de l'âme, ainsi l'esprit n'est pas une substance diverse de l'âme, c'est l'âme elle-même considérée dans sa partie supérieure et intellectuelle, qui la distingue radicalement de l'âme des brutes (3). Saint Augustin met ainsi en pleine lumière la doctrine anthropologique qui sépare complètement la philosophie idéaliste de la philosophie chrétienne. L'idéalisme qui attache une importance exagérée et exclusive à l'universel, aux idées, au spirituel, néglige l'individu, le concret et le corporel. Ne pouvant nier la matière, il cherche à la mettre en opposition avec l'esprit au point de nier toute union immédiate et vitale entre les deux. Il introduit ainsi dans l'anthropologie un dualisme qui brise complètement l'unité substantielle de la nature humaine. L'idéalisme reconnaît la diversité des deux substances, mais il pousse cette diversité trop loin en la transformant dans un antagonisme qui exclut la possibilité de leur union physique et réelle. Dans cette hypothèse l'unité de la nature humaine ne se conçoit plus puisque l'âme ne communique plus avec le corps par une information immédiate ; l'unité entre les deux éléments ne peut être qu'extrinsèque quelqu'intime qu'on suppose leur contact. On voit immédiatement les conséquences de cette théorie.

Elle ne peut admettre l'âme comme le principe immédiat de la vie du corps. Par conséquent elle se trouve devant l'alternative de considérer le corps comme un automate se mouvant en dehors de l'action de l'âme suivant des lois mécaniques ou dynamiques, ou de lui accorder un principe distinct de l'âme qui produise et conserve la vie organique. Dans la seconde hypothèse nous aboutissons à deux principes

(1) *De Gen. c. Man.* l. 2, c. 8. Spiritus autem hominis in scripturis dicitur ipsius animae potentia rationalis, qua distat a pecoribus.

(2) *De Gen, ad litt.* l. 8, c. 21. Anima est spiritus creatus. l. 12. c. 7. Dicitur spiritus et ipsa mens rationalis, ubi est quidam tanquam oculus animae ad quem pertinet imago et agnitio Dei. *De Civit. Dei.* l. 14, c. 2.

(3) *De an. et ejus orig.* l. 2, c. 2. l. 4, c. 22.

substantiellement distincts : l'esprit, le principe de la vie supérieure et l'âme, le principe de la vie sensitive et végétative. Saint Augustin avait trop de sens philosophique pour ne pas voir combien ces conclusions répugnent au témoignage de la conscience constatant avec une irrécusable évidence l'unité substantielle de notre nature, l'unité du *moi* s'attribuant également les phénomènes de l'âme et du corps.

Aussi de même qu'il combat le matérialisme sacrifiant l'esprit à la matière, il repousse l'idéalisme sacrifiant la matière à l'esprit. Sa doctrine placée au milieu des erreurs opposées sauvegarde avec la réalité et la diversité de l'esprit et de la matière leur union substantielle dans l'homme,

Le fait de l'unité de l'homme, réclamée par la voix de la conscience qui révèle en chacun de nous un *moi* indivisible ne se conçoit pas sans l'unité substantielle du composé humain, et cette unité suppose que l'âme communique au corps l'existence, la corporéité, l'action et la vie.

L'âme, dit saint Augustin, est la forme du corps, par laquelle le corps est ce qu'il est ; elle est le premier principe constitutif de son existence, de son organisme, de sa vie (1). Le corps n'est pas par lui-même une substance complète douée d'un principe vital, et s'unissant ainsi à l'âme par une union accidentelle ; le corps ne se conçoit pas sans l'âme qui est sa vie, d'une manière que, par analogie, on peut comparer à la manière dont Dieu est la vie de l'âme (2).

L'âme est tout entière dans tout le corps ; sans elle celui-ci n'a ni réalité, ni activité et tombe en dissolution (3).

La doctrine de saint Augustin sauvegarde complètement et explique scientifiquement l'unité de la nature humaine sans confondre les deux substances qui la composent. L'âme et le corps ou, suivant le langage des saintes Ecritures, l'esprit et

(1) *De immort. anim.* c. 15. Manente anima in eo, quo anima est, corpus per illam subsistit, dantem speciem.... Tradit speciem anima corpori, ut sit corpus in quantum est. *De lib. arb.* l. 3, c. 9. Hanc tamen corruptibilem carnem etiam peccatrix anima sic ornat, ut ei speciem decentissimam praebeat motumque vitalem.

(2) *Confess.* l. 10, c. 6. Jam tu melior es, tibi dico, anima, quoniam tu vegetas molem corporis, praebens ei vitam, quod nullum corpus praestat corpori, Deus autem tuus etiam tibi vita est. c. 20. *De lib. arb.* l. 2, c. 16. *De vera relig.* c. 41.

(3) *Tract.* 8. in Evang. Joann. 2, n. 2.

la chair constituent essentiellement l'homme, et de même que ces deux éléments sont nécessaires, ils suffisent. L'homme se compose d'un corps et d'une âme et exclut tout autre élément substantiel (1).

On peut suivant l'Apôtre indiquer le corps, l'âme et l'esprit (2) comme les éléments de la nature humaine, mais nous avons déjà expliqué cette façon de parler, et personne n'a le droit de repousser cette interprétation, car l'homme n'a qu'une âme, en même temps âme et esprit sans une différence substantielle (3).

Si l'âme et le corps sont les éléments nécessaires et suffisants de l'homme, l'homme est néanmoins autre chose que chacun de ces éléments pris d'une manière isolée, il est le composé substantiel résultant de l'union des deux (4). Saint Augustin parle, comme plusieurs SS. Pères du corps, comme de l'homme extérieur et de l'âme, comme de l'homme intérieur (5), mais ailleurs il affirme expressément que l'union des deux seule fait véritablement l'homme (6).

Le corps est la matière, l'âme la forme; leur union engendre l'unité de nature et de personne. Malgré l'unité du composé, les deux composants ne perdent pas leur essence propre, le corps ne se transforme pas en âme, ni l'âme en corps de façon que l'homme quoique substance unique participe en même temps de la nature des esprits et de celle de la matière (7).

(1) *Enarr.* in Ps. 145. Nihil invenimus amplius in homine, quam carnem et animam; totus homo, hoc est, spiritus et caro.

(2) *De fide et symb.* c. 5. *De anim. et ejus orig.* l. 4, c. 2.

(3) *Quaest.* 83. q. 38.

(4) *De civ. Dei*, l. 10, c. 29. Corpus animae cohaerere, ut homo totus et plenus sit, natura nostra ipsa teste cognoscimus. *Enarrat.* in Ps. 68. Natura nostra est consortium quoddam animae et corporis, et quaedam in his duobus familiaritas conglutinationis et compaginis.

(5) *De Trinit.* l. 13, c. 1.

(6) *De civ. Dei* l. 13, c. 14. Homo non est corpus solum, nec anima sola, sed qui ex anima constat et corpore. Anima interior, corpus exterior, utrumque tamen unus homo. *Contra Faust.* l. 24, c. 2. Non itaque unum hominem fecit Deus ad imaginem suam, et alterum fecit non ad imaginem suam, sed quia hoc utrumque, interius et exterius, simul unus homo est, hunc unum hominem ad imaginem suam fecit, secundum id nempe, quod habet animam rationalem.

(7) *Ep.* 238 ad Pascent. n. 12.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE

Il résulte évidemment de ces principes que l'âme de l'homme n'est pas seulement le principe de la vie intellectuelle, mais aussi de la vie sensitive et végétative. Car en admettant un principe distinct de la vie organique on introduit une forme qui empêche l'âme d'être la forme substantielle du corps. C'est l'âme qui vivifie immédiatement le corps, en gouverne les fonctions organiques et se trouve ainsi à la tête de l'économie de la vie inférieure. C'est encore l'âme qui préside au moyen du corps aux fonctions de la vie sensitive. Enfin personne ne conteste que l'âme est le principe exclusif des opérations intellectuelles. Il n'y a par conséquent aucune distinction réelle entre l'âme et l'esprit, ce sont deux noms qui représentent le même principe suivant qu'il exerce les fonctions de la vie inférieure ou supérieure. Si le principe est substantiellement un, il n'exerce pas ses multiples opérations de la même manière : les fonctions végétatives et sensitives supposent le concours de l'organisme : elles sont des *actiones conjuncti* ou *compositi* ; les opérations intellectuelles appartiennent exclusivement à l'âme, elles sont *actiones solius animae*, *non compositi*.

Nous trouvons déjà chez saint Augustin cette doctrine de l'unité du principe vital dans l'homme (1), dont aucun catholique ne peut plus douter. Car Pie IX a non seulement condamné l'opinion de Gunther comme contraire à la vérité catholique, mais encore frappé de réprobation celle de Baltzer ; déclarant généralement reçue dans l'Eglise, la doctrine d'après laquelle le principe de vie dans l'homme est *un* (c'est à dire l'âme intellective) ; que le corps reçoit d'elle le sentiment, le mouvement, la vie ; que cette doctrine est la doctrine de la majorité des docteurs et surtout de ceux dont l'autorité a plus de poids ; qu'elle est si intimement liée au dogme catholique qu'on ne peut la rejeter sans erreur dans la foi (2).

(1) *In Joann. Evang.* Tract. 27. Spiritus facit viva membra. Nec viva membra spiritus facit, nisi quæ in *corpore quod vegetat*, ipse spiritus invenerit. Nam spiritus, qui est in te, o homo quo constas ut homo sis, numquid vivificat quod membrum, separatum invenerit a carne tua? Spiritum tuum dico animam tuam. S. Joan. Damasc. *de fide orthod.* l. 2. c. 12. Anima est vivens, simplex incorporea et substantia... Organis instructo utens corpore, cui vitam, incrementum, sensum et gignendi vim tribuit.

(2) *In Brevi ad Episc. Wratislaviensem* 30 Aprilis 1860.

Les scolastiques développent tous la même thèse que l'homme n'est pas constitué être intellectif, sensitif et végétatif par deux ou trois principes mais que la même âme qui nous fait être raisonnable, communique à notre corps la vie animale et la vie organique. Saint Thomas revient très-souvent sur ce point important.

Ipse idem homo est, dit saint Thomas, qui percipit se intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore (1). Voici le fait incontestable : nous avons conscience de notre *moi*, et non seulement des actes de notre faculté intellectuelle, mais encore de nos sensations. Or ce fait ne s'explique pas si le principe de la vie sensitive n'est pas identiquement le même principe de la vie intellectuelle.

En effet la conscience ne nous représente pas le mode séparé de sa substance, la modification abstraite du sujet, mais elle atteint la substance modifiée, le sujet affecté, l'acte dans sa réalité concrète. La conscience ne connaît pas deux principes dont l'un produit la pensée, l'autre la sensation, car le même moi se perçoit penser et sentir. Or les actes de la faculté sensitive sont immanents. Comment dans l'hypothèse des deux principes concevra-t-on la conscience ? Le principe sensitif communiquera-t-il ses actes au principe intellectuel ? Cela répugne à la nature des actes immanents, et de plus dans cette hypothèse le même principe intellectuel produira la sensation. Peut-être le principe sensitif ne fait-il que présenter son acte au principe de la pensée ?

Mais la difficulté reste toujours la même, car il ne peut présenter ni l'acte en lui-même qui est immanent, ni l'objet matériel en lui-même, que l'intellect est incapable de percevoir.

On le voit, le fait de la conscience est philosophiquement inexplicable sans admettre un seul principe comme cause des actes intellectuels et sensibles.

S. Thomas s'appuie pour démontrer la même vérité sur trois raisons que nous exposerons avec les termes du R. P. Liberatore (2).

L'homme n'est pas l'aggrégat de trois substances : d'une

(1) *Summa theol.* I. q. 76. a. 1.
(2) *Del Composto umano* c. VI. a. 3.

plante, d'un animal et d'un être raisonnable ; il est une seule substance, composée, il est vrai, et capable de différentes fonctions qui sont propres aux trois degrés de la vie. L'homme doit donc être constitué par un seul principe formel, puisque du même principe d'où procède l'être, doit aussi procéder l'unité, qui n'est qu'une conséquence de l'être : « Ab eodem aliquid habet esse et unitatem ; unum enim consequitur ad ens. Quum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur in homine ponuntur plures animae, sicut diversae formae homo non erit unum ens, sed plura » (1).

Cette unité ne subsisterait pas lors même qu'on admettrait que les principes de vie sont ordonnés entre eux de façon que l'un serait la perfection et le complément de l'autre.

Une pareille unité ne serait qu'une unité d'ordre, la dernière de toutes, tandis que l'unité des trois vies dans l'homme est très-parfaite : puisque ces vies se rapportent à la même personne, au même être vivant, au même sujet d'action et de passion. C'est le même homme qui vit, qui sent et qui raisonne, quoiqu'en vertu de facultés diverses : « Nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficit ; quia esse unum secundum ordinem, non est esse unum simpliciter ; cum unitas ordinis sit minima unitatum (2). »

La seconde raison de saint Thomas est fondée sur le sens que l'on attache à l'épithète *d'animal* et de *vivant* dont l'homme est qualifié. « Secundo hoc apparet impossibile ex modo praedicationis » (3). Dans l'hypothèse des deux principes l'âme intellective s'unirait au corps déjà vivifié par un autre principe. Elle n'entrerait pour rien dans la constitution intrinsèque de la vie du corps ; elle prendrait seulement ce corps, comme on prend un instrument, pour s'en servir à différents usages. D'où il suit, que si la personne humaine était constituée par la seule âme intellective, ou tout au plus, par l'âme intellective et par l'âme sensitive, on ne saurait d'aucune manière affirmer d'elle les attributs essentiels de la vie végétative, non plus qu'on ne peut affirmer de celui qui manie

(1) *Summa c. Gent.* l. 2, c. 58.
(2) *Ibid.*
(3) *Summa theol.* I. q. 76. a. 3.

un instrument, les attributs qui ont rapport je ne dis pas à l'action, mais à l'être de cet instrument. Or nous ne disons pas seulement avec vérité : je marche, je prends un siège, je remue la main, mais nous disons aussi : je suis composé d'os et de chair, j'ai différents organes, je mange, je digère.

Le troisième argument de saint Thomas est fondé sur la dépendance mutuelle où sont entre elles les facultés relatives aux trois différentes vies dans l'homme. D'où il arrive que parfois l'intensité d'action de l'une diminue et empêche tout-à-fait l'action de l'autre : « Tertio, apparet hoc esse impos-» sibile per hoc, quod una operatio animae, cum fuerit » intensa, impedit aliam; quod nullo modo contingeret, nisi » principium actionum esset per essentiam unum (1). »

Ainsi une méditation profonde nous absorbe tellement que nous n'entendons pas le bruit qui se fait autour de nous, ni ne remarquons ce qui s'y passe. Les fonctions de la vie végétative rendent l'homme moins disposé, et quelquefois complétement inepte aux exercices de l'esprit. Ces faits prouvent que nos moyens d'action partent d'un principe identiquement le même.

La grande objection des trichotomistes de l'école de Gunther repose sur le combat intérieur, qui se livre dans l'homme entre l'âme et les sens, entre l'esprit et la chair.

Déjà saint Augustin avait répondu aux Manichéens que l'argument prouve trop. Comme la même lutte se manifeste entre les passions de la partie inférieure, il faudrait admettre autant de principes sensitifs distincts, qu'il y a des passions sensibles.

De plus la lutte sur laquelle on insiste tant, semble démontrer le contraire de la thèse des adversaires. Elle prouve l'unité du principe dans l'homme. Car le principe rationnel capable d'exciter ou de refréner la passion s'impute à lui seul la moralité de l'acte par le remords ou la satisfaction de la conscience.

La lutte s'explique parfaitement pourvu qu'on distingue avec saint Thomas dans le même principe plusieurs forces ou facultés. La lutte n'affecte pas le principe, mais les facultés dont chacune poursuit son objet propre (2).

(1) *Summa theol.* I. q. 76. a. 3. *Quaest. disp. De Verit.* q. 26.

(2) *Quodlib.* 11. q. 5, a. 5. Non est inconveniens, aliquid idem existens

Or comme l'objet propre des sens vient souvent en collision avec l'objet de la raison, il arrive que l'âme avant de se décider à agir est sollicitée par des biens opposés et contraires (1).

En concevant l'âme quoique simple dans son essence comme douée de facultés multiples, on ne trouve aucune difficulté à concilier la variété et la multiplicité des fonctions vitales avec la simplicité, l'indivisibilité, la spiritualité de l'âme (2).

Si l'on demande comment l'âme peut être le principe de fonctions dont elle n'a pas conscience, on répond que les actions de la vie végétative appartenant au composé et non à l'âme seule, ne peuvent entrer dans le domaine de la conscience qu'au moyen d'une affection sensible. Mais le cerveau, l'organe central de la sensibilité ne communique que par quelques nerfs avec les organes de la vie végétative, avec le système ganglionnaire. Il n'est pas étonnant par conséquent que les opérations de la vie végétative soient soustraites à la conscience et à l'action directe de la libre volonté. Ce qui prouve la sagesse de la Providence qui n'a pas voulu confier le fonctionnement régulier et normal de cette vie aux caprices de l'homme.

La doctrine de saint Augustin sur l'union de l'âme avec le corps nous explique ses thèses sur l'action réciproque des deux substances dans l'homme.

Le corps ne peut avoir aucune action mécanique sur l'âme, car comme c'est d'elle qu'il tient toute son activité, il ne peut faire preuve d'indépendance et de vitalité propres. De plus dans cette hypothèse l'âme serait le principe passif subissant

secundum diversas vires vel partes moveri ad opposita : et ideo licet substantia animae humanae sit eadem sensitivae et intellectivae tamen potest secundum diversas partes et vires moveri ad opposita, ut scilicet sensus moveatur ad ea quae sunt sibi propria, et ratio ad ea, ad quae ordinatur.

(1) Saint Augustin *confess.* l. 8. c. 9 et 10. Ita etiam cum aeternitas delectat superius, et temporalis boni voluptas retentat inferius, eadem anima est, non tota voluntate illud aut hoc volens, et idea discerpitur gravi molestia, dum illud veritate praeponit, hoc familiaritate non ponit.

(2) *Quaest. Disp. qu. de anima.* a. 10. ad 14. Licet anima sit forma simplex secundum essentiam est tamen multiplex virtute, secundum quod est principium diversarum operationum. *Summa theol.* I. q. 77. a. 2 ad 3, a. 6 ad 1.

l'action du corps, ce qui répugne à sa nature spirituelle et au rang supérieur qu'elle occupe (1). Le corps n'agit pas sur l'âme, mais l'âme agit sur le corps et dans le corps; lorsqu'elle est passive, elle ne subit pas l'action du corps, mais son action propre, qu'elle exerce par les organes du corps (2).

L'âme seule est active non seulement comme principe vital qui conserve et meut le corps, mais aussi comme principe sensitif. C'est elle qui par les organes du corps perçoit les objets extérieurs; les objets, il est vrai, produisent l'impression organique, mais cette impression suppose l'action vivifiante de l'âme. Car l'impression faite sur l'organe animé affecte l'âme elle-même, et comme elle a conscience de cette modification, elle produit ce que nous appelons la perception sensible, la sensation (3).

L'action de l'âme dans le corps est d'autant plus facile ou difficile qu'elle s'est acquis un pouvoir plus ou moins grand sur le corps. L'impression faite par l'objet extérieur sur le sens peut être conforme ou opposée à l'inclination vitale de l'âme, et comme elle ne peut pas détruire cette conformité ou cette opposition avec son activité propre, il en résulte dans le premier cas des sensations agréables, dans le second des désagréables (4). En résume l'âme se sert du corps tantôt pour exercer son activité extérieure, tantôt pour prendre connaissance du monde sensible.

Quoique l'âme s'unisse intimement au corps, elle n'est pas en contact immédiat avec ses éléments grossiers. Elle com-

(1) *De Music.* l. 6, c. 5. Sed perabsurdum est, fabricatori corpori materiam quoquo modo animam subdere. Numquam enim est anima corpore deterior: et omnis materia fabricatore deterior. Nullo modo igitur anima fabricatori corpori est subjecta materies: esset autem si aliquos in ea numeros corpus operaretur.

(2) *Ibid.* l. c. Cum autem anima ab eisdem suis operationibus aliquid patitur, a se ipsa patitur non a corpore, sed plane cum se accomodat corpori.

(3) *Ibid.* l. c..... Non igitur absurde credimus, motus suos animam vel actiones vel operationes, vel si quo alio nomine commodius significari possunt non latere, cum sentit.... Cum ergo ipsum sentire sit movere corpus etc.

(4) *De Music.* l. c. Et ne longum faciam, videtur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in ejus passionibus attentius agere, et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam non eam latere: et hoc totum est, quod sentire dicitur.

munique avec eux par l'intermédiaire d'éléments plus subtils, mieux appropriés à sa nature spirituelle. Au moyen de la lumière et de l'air (1) elle vivifie et gouverne le corps, elle exerce les sensations (2); elle meut le corps au moyen des nerfs contenant ces éléments (3). Le mouvement et la sensation dépendent des nerfs qui partent du cerveau pour se ramifier dans toutes les parties du corps (4). L'opération cependant varie suivant la nature et la fin propre de chaque organe.

Saint Augustin admet donc une substance intermédiaire entre l'âme et les éléments matériels du corps pour expliquer le contact de l'une avec les autres. La physiologie moderne fait de même quoiqu'elle n'attribue pas au fluide nerveux la substance du feu ou de l'air; ajoutons que saint Augustin n'a pas probablement attaché à ces noms le sens, que nous leur donnons aujourd'hui. Quoiqu'il en soit, il enseigne que la substance de l'âme pénètre tout le corps, et est présente à chacune de ses parties, comme nons l'avons vu plus haut. L'âme sent chaque impression du corps et dans la partie, où elle se produit, ce qui prouve sa présence virtuelle dans tout le corps (5).

(1) *De Gen. ad litt.* l. 7, c. 15. Anima crassioris corporis sui materiam per subtiliorem naturam corporis administrat, id est per lucem et aërem. Nullus enim sine his duobus vel sensus in corpore, est, vel ab anima spontaneus motus.... Anima ergo, quoniam res est incorporea, corpus, quod incorporeum vicinum est, sicut est ignis. vel potius lux et aer, primitus agit, et per haec caetera, quae crassiora sunt corporis, sicuti humor et terra, unde carnis corpulentia solidatur, quae magis sunt ad patiendum subdita, quam praedita ad faciendum.

(2) *Mus.* l. 6, c. 5. *De Gen. ad litt.* l. 3, c. 5.

(3) *Ibid.* l. 7. c. 19.

(4) *De Quant anim.* c. 22.

(5) *De immort. anim.* c. 16. Anima non modo universae moli corporis sui sed etiam unicuique particulae illius tota simul adest. Partis enim corporis passionem tota sentit, nec in toto tamen corpore. Cum enim quid dolet in pede, advertit oculus, loquitur lingua, admovetur manus. Quod non fieret, nisi id quod animae in eis partibus est, et in pede sentiret, nec sentire, quod ibi factum est, absens posset.... Tota igitur singulis partibus simul adest, quae tota simul sentit in singulis.

Contr. ep. fund. c. 16. Animae vero natura, etiamsi non illa ejus potentia consideretur, qua intelligit veritatem, sed illa inferior, qua continet corpus et sentit in corpore, nullo modo invenitur locorum spatiis aliqua mole distendi, nam singulis sui corporis particulis tota praesto est, cum tota sentit in singulis. *Ep.* 166 *ad Hieron.* n. 4.

Aussi saint Augustin en vertu de ses principes n'assigne aucune partie du corps comme le siège exclusif de l'âme. Il considère le cœur comme l'organe central de la vie végétative, et le cerveau avec ses trois ventricules comme l'organe des sensations, du mouvement volontaire et de la mémoire. On peut dire suivant saint Augustin que l'âme exerce son activité d'une manière spéciale par ces organes (1), mais sa doctrine ne permet pas d'y voir le siége exclusif de l'âme.

Cette doctrine sur les rapports entre l'âme et le corps ne suffit pas à expliquer complétement la nature de leur union, et de leur influence réciproque. Ce problème de l'avis de saint Augustin comprend un mystère, que nous ne pourrons jamais éclaircir. Si le *fait* est incontestable, le *mode* nous échappe, et n'est pleinement connu que par Dieu seul (2).

Il prétend même que cette union est encore plus difficile à comprendre que l'incarnation du Verbe éternel. « Quand le Verbe de Dieu s'unit à une âme informant un corps, il prit en même temps et cette âme et ce corps. L'une de ces choses arrive chaque jour dans la génération de l'homme ; l'autre n'est arrivée qu'une seule fois, pour la délivrance de l'homme. Mais la conjonction de deux choses incorporelles semble plus facile à concevoir que celle d'une chose incorporelle avec une chose corporelle. Car si l'âme ne se trompe pas dans la connaissance de sa propre nature, elle comprend très-bien qu'elle est incorporelle ; à plus forte raison le Verbe divin est-il incorporel. Or n'est-il pas plus aisé de croire à l'union du Verbe divin avec l'âme qu'à l'union de l'âme avec le corps ?.... Comment pourrions-nous ne pas avouer que l'union de deux substances incorporelles ensemble a pu se réaliser plus facilement que celle d'une substance incorporelle avec une substance corporelle (3) ? »

(1) *De Gen. ad litt.* l. 7, c. 18. Tres tanquam ventriculi cerebri demonstrantur. Unus anterior ad faciem, a quo sensus omnis, alter posterior ad cervicem, a quo motus omnis, tertius inter utrumque, in quo memoriam vigere demonstrant. c. 19.

(2) *De Civit. Dei.* l. 21, c. 10. Iste modus, quo corporibus adhaerent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est.

De Gen. ad litt. l. 8, c. 21. Miris modis commixta est anima vivificando corpori.

(3) *Epist.* 137 *ad Volusianum.* Cf. Saint Thomas, *Summa theol.* III. q. 6, a. 1.

Quoique saint Augustin n'ait pas donné la solution du problème de l'union de l'âme avec le corps, il a très-nettement indiqué les principes qui la renferment. Aussi les scolastiques en développant ces principes jusqu'à lenrs dernières conséquences aboutissent logiquement à voir dans l'âme la forme substantielle du corps.

L'union entre deux substances peut être *accidentelle, personnelle* et *naturelle.*

La première ne produit aucune nouvelle nature, et aucune communication mutuelle des opérations dans les substances unies; sa dissolution, par conséquent, n'entraîne aucune destruction d'une nature, ou d'un sujet commun des opérations.

L'union personnelle engendre l'unité et la communication réciproque des actions dans les substances qui s'unissent. Les actions de chaque substance sont attribuées au *suppositum* qui résulte de leur union. Ainsi en Jésus-Christ il y a deux natures, deux principes (*quo*) d'actions, mais tant les actions de la nature humaine, que celles de la nature divine appartiennent à la seule personne divine (*principium quod*).

L'union naturelle produit non seulement l'unité et la communication des actions, mais encore une nouvelle nature spécifiquement distincte des deux substances qui subsistent en elle.

En appliquant ces principes nous devons appeler l'union entre l'âme et le corps substantielle, personnelle et naturelle; car le sens commun, la conscience et la raison établissent d'un commun accord que l'homme est *un* et qu'il est substance; ils établissent que l'âme et le corps s'unissent dans un seul être substantiel, qui n'est pas exclusivement propre à l'une ou à l'autre des substances unies, mais qui est l'être du composé résultant de l'union de ces mêmes substances.

Or, dit saint Thomas, deux substances pour former un être non par transformation, mais par union doivent devenir éléments constitutifs de l'être de la manière dont la forme substantielle s'unit à la matière première (1).

« L'âme communique à la matière cet être, *illud esse*,

(1) *Contr. Gent.* l. 2, c. 56. Ex duobus permanentibus non fit ratione (i. e. essentia) unum nisi sicut ex forma substantiali et materia.

dans lequel elle subsiste, et de cette matière informée par l'âme intellective ainsi que de cette âme elle-même, il se fait un seul être, en sorte que l'être de tout le composé n'est autre que l'être de l'âme (1). »

Saint Thomas développe avec un soin particulier cette doctrine fondamentale en anthropologie. Il enseigne que l'âme est unie immédiatement à la matière première :

« Comme l'âme est forme substantielle, parce qu'elle constitue l'homme dans une espèce déterminée de substance, il n'y a pas d'autre forme substantielle mitoyenne entre l'âme et la matière première, mais l'homme est perfectionné par l'âme raisonnable selon les divers degrés de perfections de telle manière que par elle il soit *corps*, et corps *animé* et animal *raisonnable* (2). »

Saint Thomas enseigne que l'âme raisonnable est l'*unique* forme substantielle dans l'homme, de telle sorte qu'elle exclut non seulement toute autre âme, mais encore toute autre forme quelconque, quand même on dirait que ces formes sont subordonnées à l'âme raisonnable.

« Il est impossible qu'il se trouve dans l'homme une autre forme substantielle que l'âme raisonnable.... si antérieurement à l'âme intellective, il préexistait dans la matière une forme substantielle quelconque par laquelle le sujet de l'âme serait un être en acte, il s'ensuivrait que l'âme ne donnerait pas l'être simplement dit, et que, par conséquent, elle ne serait pas forme substantielle. C'est pourquoi il faut dire qu'il n'y a dans l'homme aucune autre forme substantielle que l'âme intellective, et que celle-ci contient virtuellement toutes les formes inférieures, tout comme elle contient virtuellement l'âme sensitive et nutritive, et qu'elle fait seule tout ce que les formes inférieures font dans les autres êtres (3). »

Il enseigne enfin que dans l'homme le corps tient de l'âme, non seulement d'être un corps *humain* et *vivant*, mais même d'être un corps, une substance et un être.

« Il est nécessaire que ce soit une seule et même forme

(1) *Summa theol.* I. q. 71. a. 1. ad 5.
(2) *Quaest. disp. de anima.* a. 9.
(3) *Summa theol.* I. q. 76. a. 1.

substantielle qui fasse que tel individu est telle chose (hoc aliquid) c'est-à-dire substance, et qui fasse aussi qu'il est corps et corps animé, et ainsi du reste. Par conséquent l'âme ne donne pas seulement l'être de *substance* de ce *corps*, ce que fait aussi la forme de la pierre ; elle donne aussi l'être de *corps animé* (1). »

« C'est par une forme essentiellement une et identique que l'homme est un être en acte, qu'il est *corps*, qu'il est *vivant*, qu'il est *animal*, enfin qu'il est *homme* (2). »

Au point de vue théologique, cette doctrine de saint Thomas généralement reçue par toutes les écoles catholiques, est la seule qui soit en harmonie parfaite avec la décision du Concile de Vienne : « Doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium quod substantia animae rationalis aut intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam et veritati catholicae fidei inimicam, sacro approbante concilio reprobamus : definientes ut si quispiam deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non est forma humani corporis per se et essentialiter tamquam haereticus sit censendus. »

Le cardinal Zigliara dans sa savante et consciencieuse dissertation (3) à prouvé victorieusement que le Concile de Vienne s'est proposé non de combattre directement le dualisme des âmes dans l'homme, mais de définir la nature de l'union de l'âme avec le corps, en proclamant que l'âme est la *véritable forme* du corps humain, et par conséquent qu'elle lui est unie comme la *forme* à sa *matière*.

Au point de vue philosophique la doctrine de saint Thomas découle comme un corollaire de la double unité de nature et de personne que manifeste la nature humaine (4).

En effet, dit le P. Liberatore (5), si l'âme intellectuelle est principe vital unique dans l'homme, elle est la source première, non seulement de ses propres opérations, comme

(1) *In 2 de anima* lect. 1.

(2) *Summa theol.* I. q. 76. a. 6.

(3) *De Mente Concilii Viennensis.*

(4) *Summa theol.* III. q. 2. *a.* 1 ad 2. Ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturae et personae.

(5) *Del Composto umano.* c. VII. art. 4.

comprendre et vouloir ; mais elle est aussi la source des opérations dépendantes de la vie qu'elle communique au corps, et qui se réduisent à sentir, à se mouvoir, à végéter. Or tout ce qui est source première d'opérations, dans un sujet, est forme substantielle du même sujet ; car c'est pour cela qu'il est principe de l'être substantiel, s'il est vrai que l'opération découle de l'être. Donc, l'âme intellectuelle dans l'homme est la forme substantielle du corps. Ainsi pour ne parler que de la vie sensitive, si le corps animé est celui qui sent, si la vertu de sentir est attachée aux organes, et appartient seulement aux organes animés, il est juste que l'être même, dont cette vertu provient, appartienne aux organes et à leur nature intrinsèque. Mais cet être est l'âme sensitive ; car on ne peut sentir sans âme. Il faut donc que le corps participe de l'être identique de l'âme sensitive, afin que les facultés sensitives puissent germer en lui. Cet être dans l'homme n'est pas distinct de celui de l'âme intellective, car, en lui, le principe de vie est unique. Il faut donc nier ou que l'âme donne le sens au corps, ou bien il faut convenir avec Aristote et saint Thomas, que l'âme intellective s'unit au corps, comme forme substantielle du corps.

Si l'âme et le corps forment un seul être subsistant, une seule personne, il faut dire qu'il n'y a dans l'homme qu'une seule subsistance, qui procédant de l'âme, soutient le corps. Le corps ne subsiste donc pas par lui-même, tant que dure l'union ; et par nécessité de conclusion, n'a pas indépendamment de l'âme, l'être actué et complet dans sa pleine individualité d'existence. Il ne peut non plus l'avoir en vertu de sa nature. Car l'âme et le corps n'existent pas en acte, comme deux substances ; mais de toutes les deux se forme une seule substance, l'homme, qui est proprement comme le résultat de l'union des deux. « Non enim corpus et anima sunt duae substantiae actu existentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu existens (1). » Donc il faut qu'un seul être substantiel soit commun à l'un et à l'autre, autrement si chacun des deux éléments avait son propre être substantiel en acte, ils formeraient deux natures et deux substances, quoique en relation réciproque. Donc, l'union entre les deux

(1) *Cont. Gentil.* l. 2, c. 69.

composants doit consister en ce que l'un donne l'être et l'autre le reçoive. Puisque l'on ne pourrait concevoir autrement comment deux choses concourent à constituer un seul être (1).

De même que l'unité du principe vital dans l'homme (2) conduit à la conséquence, que l'âme est forme substantielle du corps, ainsi en prenant comme prémisse que l'âme est forme substantielle, on a pour conséquence l'unité du principe vital : « Si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse » (3).

L'importance de la doctrine, que nous exposons, résulte encore des conséquences considérables qu'elle entraîne dans presque toutes les parties de la philosophie. En déterminant avec justesse la place qu'occupe la nature humaine entre les esprits purs et la matière, elle présente une réfutation vigoureuse du matérialisme et de l'idéalisme ; elle concilie parfaitement les exigences des principes avec les données de l'expérience ; elle donne la juste part aux facultés intellectuelles et sensibles de l'homme ; elle résout le problème de l'origine et de la nature de nos connaissances ; elle explique scientifiquement la possibilité et la valeur de la connaissance naturelle de Dieu empruntée aux créatures ; elle rend compte de l'influence des passions sur la moralité des actes humains; elle facilite au théologien l'intelligence du mystère de l'incarnation ; elle nous fait comprendre l'action réciproque de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme.

Pour se convaincre de cette assertion, il suffit de jeter un coup d'œil sur les œuvres des philosophes qui avec Descartes ont abandonné la doctrine scolastique de l'union substantielle de la nature humaine. Ayant renoncé imprudemment au fil conducteur nécessaire en Anthropologie, ils s'égarent en

(1) *Summa theol.* I. q. 76. a. 1.

(2) Voici comment saint Augustin affirme cette unité. *De quant. anim.* c. 33. Anima corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua vivificat, colligit in unum, atque in uno tenet, diffluere ac contabescere non sinit, alimenta per membra acqualiter suis quibusque redditis distribui facit, congruentiam ejus modumque conservat, non tantum in pulchritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo.

(3) *Summa theol.* I. q. 76. a. 3.

route et aboutissent à des conclusions, que la foi et la raison réprouvent. Il suffit de nommer les théories des *causes occasionnelles*, de l'*harmonie preétablie*, de l'*influx physique*, du *médiateur plastique*. En idéologie, pour échapper au sensualisme et sauvegarder la valeur des idées universelles, ils sont obligés d'accorder à l'homme un mode de connaître par des idées innées ou par intuition, qui ne peut convenir qu'aux purs esprits et à Dieu. L'influence réciproque de l'âme et du corps attestée par la conscience leur présente une énigme indéchiffrable, tandis que la doctrine de saint Thomas en fournit l'explication la plus naturelle.

En effet, si l'on admet les deux principes — que l'ame est la forme substantielle du corps, et que toutes les forces vitales de l'homme émanent de l'âme et plongent leurs racines dans son essence — on arrive logiquement aux conclusions suivantes :

L'âme agit véritablement, physiquement et par elle-même sur le corps, auquel elle communique physiquement et par elle-même l'être spécifique et humain.

Le corps pour être informé par l'âme agit sur elle, parce qu'au moyen de l'être reçu de l'âme, il complète la nature humaine dans son être spécifique. Après l'union le corps et l'âme exercent une action réciproque surtout dans les opérations dont le principe formel est le composé, telles que les fonctions végétatives et sensitives. Comme l'opération est conforme à l'être, l'être commun produit des actions communes. Ce même principe explique encore comment les puissances inférieures agissent sur les supérieures et réciproquement, car leur source commune est l'âme.

Comme le corps tient l'être et l'activité de l'âme son action sur elle quoique physique ne lui appartient pas en propre, car il faudrait dire plutôt, que l'âme agit sur elle-même au moyen du corps qu'elle informe (1).

§ 5.

FACULTÉS DE L'AME.

Après avoir étudié la nature de l'homme en elle-même,

(1) V. Zigliara, *Psychol.* Lib. II, c. 1, art. 2. saint Thomas, *Quaest. Disp. de Verit.* q. 26, a. 10.

nous allons considérer les diverses puissances qui nous manifestent sa multiple activité.

La puissance végétative de l'âme se trouve au degré le plus bas dans l'échelle des fonctions vitales. C'est l'âme, qui donne immédiatement la vie au corps. Saint Augustin revient constamment sur cette doctrine, l'âme ne crée pas la matière du corps, mais elle la fait corps humain ; par son action sur les éléments de la matière, elle lui donne l'unité, elle la vivifie et l'organise (1). La source de cette activité vitale s'appelle la puissance végétative.

L'âme est la cause et la condition de la vie sensitive (2). Sans âme un sens corporel ne se conçoit pas, ni un mouvement vital ou une inclination sensible (3). C'est l'âme qui perçoit l'objet par le sens, qui fournit l'activité à l'organe et opère en lui (4), qui désire par l'appétit inférieur et meut le corps au moyen des organes. Cette activité découle de la puissance sensitive.

A considérer cette double puissance (végétative et sensitive) l'âme ne dépasse pas la sphère du principe vital des animaux. Au-dessus de ces deux puissances s'élève la raison (propriété spéciale et caractéristique de l'homme) dont l'activité complétement indépendante ne relève pas d'un organe corporel comme celle des deux puissances inférieures (5).

Nous devons rappeler cette division de l'âme en trois

(1) *De quantit. anim.* c. 33. Anima corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua vivicat, colligit in unum, atque in uno tenet, diffluere atque contabescere non sinit, alimenta per membra aequaliter suis quibusque redditis distribui facit, congruentiam ejus modumque conservat, non tantum in pulchritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo. *De Gen. c. Man.* l. 2, c. 7. *De Gen. ad litt.* l. 3, c. 16. l. 7, c. 18.

(2) *De Civit.Dei.* l. 21, c. 3. Ab anima est corporis sensus et vita.

(3) *C. Jul. Pel.* l. 6, c. 5. Quis autem nescit, ideo carnem concupiscere quia carnaliter anima concupiscit? non enim sine anima ulla potest esse carnis concupiscentia.

(4) *Confess.* l. 10, c. 7. Est alia vis, non solum qua vivifico, sed etiam qua sensifico carnem meam, quam mihi fabricavit dominus, jubens oculo ut non audiat, et auri ut non videat, sed illi per quem videam, huic per quam audiam propria et singillatim ceteris sensibus sedibus suis et officiis suis, quae diversa per eos ago, unus ego animus.

(5) *De Trinit.* l. 9, c. 3. Mens ergo ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam.

facultés principales avant d'étudier en détail chacune d'elles. Le lecteur peut remarquer que saint Augustin connaît la triple considération de l'âme qu'on qualifie ordinairement d'invention scolastique. Déjà dans l'antiquité la théorie des puissances trouva des contradicteurs. Aristote parle (1) de philosophes qui en rejetant toute distinction entre la puissance et l'acte (δυναμις et ἐνέργεια) affirmaient que la puissance de faire quelque chose n'existe que lorsqu'on le fait, que l'architecte, par exemple, n'a le pouvoir de bâtir que lorsqu'il bâtit en réalité.

Aristote fait voir que cette assertion est absurde. Il est manifeste, dit-il, que dans cette théorie un homme n'est architecte que pendant le temps qu'il bâtit, car être architecte signifie pouvoir bâtir, et il en est de même de tous les autres. Or, en affirmant cela on rend tout mouvement impossible. Ce qui est debout resterait debout, ce qui est assis resterait assis ; car il est impossible de se lever sans *pouvoir* se lever.

Si ces conséquences sont absurdes, il faut conclure à la réalité de la distinction entre la puissance et l'acte.

De nos jours on reproduit l'erreur ancienne et l'on raille agréablement la naïveté de la scolastique qui par la distinction entre la faculté et l'acte croyait expliquer les phénomènes de la psychologie.

Si *b* est plus grand que *c* et plus petit que *a*, dit Lotze (2), les anciens concluaient que les propriétés que *b* possède à la suite d'une comparaison mentale, se trouvaient réellement en *b*. Il y a la même profondeur dans la distinction entre la puissance et l'acte pour établir le dernier comme le résultat de la première. C'est un simple jeu de mots inutile à la science que d'expliquer chaque activité par une puissance correspondante.

L'auteur trahit une ignorance complète des doctrines qu'il combat; il confond évidemment un rapport extrinsèque n'ayant aucune réalité distincte de ses termes avec la puissance qui n'existe pas seulement dans l'esprit, mais encore dans la réalité.

(1) *Metaph.* lib. VIII. (Ed. Didot, 1047).
(2) Lotze, *Mikrokosmos*, III, p. 214.

Si c'est un simple jeu de mots que d'expliquer l'acte par sa puissance, il faut en dire autant du principe qui nous oblige d'assigner à tout effet une cause proportionnée. En répondant à la question pourquoi l'âme pense-t-elle? parce qu'elle a la puissance de penser, à coup sûr on n'explique rien. Mais telle n'est pas la réponse des scolastiques aux questions concernant les faits psychologiques.

Ils observent, étudient et classifient d'abord les diverses manifestations de l'âme, savoir ses actes de sentir, d'imaginer, de penser, de vouloir. Après avoir prouvé que ces phénomènes sont irréductibles, ils concluent en vertu du principe de causalité que l'âme a plusieurs facultés, que dans sa simplicité une et indivisible elle a des puissances, des principes d'actions diverses.

De la nature de ces facultés la psychologie conclut logiquement à la nature de leur substance et arrive ainsi à la science de l'âme.

Il n'y a rien à critiquer dans cette méthode à moins qu'on ne veuille refuser à la raison, la connaissance des causes, et la reduire à l'observation sensible des faits et des phénomènes. Mais qu'on cesse alors de nous promettre la science qu'il est impossible de concevoir sans notions métaphysiques (1).

La connaissance de l'homme débute par l'intuition sensible des objets matériels, elle se produit au moyen d'une faculté dépendante des organes (2) qui occupe la dernière place parmi les facultés perceptives.

Les organes de cette faculté sont les cinq sens ayant chacun son objet propre et dépendant tous du sens intérieur (commun) qui les ramène à l'unité (3).

Après les sens saint Augustin considère l'imagination qu'il désigne sous le nom de *vis spiritalis* (*Spiritus*) et à laquelle il donne la fonction de conserver et de reproduire les images sensibles même dans l'absence des objets (4).

(1) V. Dupont, *Ontologie*. p. 185.

(2) *De Trinit*. l. 11, c. 2. *Epist*. 137. n. 5. *ad Volus*.

(3) *De lib. arb*. l. 2, c. 3. Esse interiorem quemdam sensum, ad quem ab istis quinque notissimis sensibus cuncta referuntur.

(4) *De Gen. ad litt*. l. 12, c. 9. Spiritus vocatur vis animae quædam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur. c. 11. Quod per

La ligne de démarcation qu'il trace entre l'imagination et la faculté perceptive des sens pourrait être plus claire, car de temps à autre il paraît les identifier (1); il ajoute que la *vis spiritalis* n'est pas purement passive sous l'action de l'objet, mais qu'elle produit elle-même ses images (2).

A l'imagination s'unit la mémoire dans laquelle l'esprit conserve des connaissances pour les rappeler au moment opportun (3). C'est une faculté principale que saint Augustin place sur la même ligne avec l'intelligence et la volonté. Il faut cependant observer qu'il donne au mot *mémoire* une acception beaucoup plus large que le langage ordinaire. Il distingue la mémoire sensible et la mémoire intellective, la première conserve les notions expérimentales, la seconde les rationnelles (4); il attribue même à la mémoire la connaissance que l'âme acquiert d'elle-même (5).

La doctrine de saint Augustin se ressent de la théorie platonicienne de la *réminiscence* quoiqu'elle n'aille pas jusqu'à considérer la mémoire comme la source de toutes nos connaissances.

Après la mémoire se place la raison destinée à percevoir et à comprendre le suprasensible ; elle exerce son activité de deux manières, par l'intuition (*Ratio*) et par le raisonnement (*Ratiocinatio*) (6). Saint Augustin emploie sans distinction les mots : *mens*, *intelligentia*, *ratio* pour désigner la partie

corporalem visionem sentitur illi spiritali tanquam praesidenti nuntiatur. Nam ut aliquid oculis cernitur, continuo fit imago ejus in spiritu sed non dignoscitur facta, nisi cum ablatis oculis ab eo, quod per oculos videbamus, imaginem ejus in animo invenerimus.

(1) *Ibid.* l. 12, c. 6. c. 11.

(2) *Ibid.* l. 12, c. 16. Nec putandum est facere corpus aliquid in spiritu, tamquam spiritus corpori facienti materiae vice subdatur, ipse spiritus in se ipso facit imaginem.

(3) *Conf.* l. 10, c. 8.

(4) *De Trinit.* l. 15, c. 23.

(5) *Conf.* l. 10, c. 25. Sui quoque meminit animus. *De Trinit.* l. 14, c. 6. Novit se (anima) tanquam ipsa sit sibi memoria sui.

(6) *De quant. anim.* c. 27. Ratio est quidam mentis aspectus, ratiocinatio autem rationis inquisitio, i. e. aspectus illius, per ea quae aspicienda sunt, motio. Quare ista opus est ad quaerendum, illa ad videndum. Itaque cum ille mentis aspectus, quem rationem vocamus, conjectus in rem aliquam videt illam, scientia nominatur.

supérieure de notre faculté de connaître. Il distingue comme Aristote et la Scolastique la *ratio contemplativa* et la *ratio activa* (1); la première étudie la vérité pour elle-même, la seconde l'étudie comme principe d'action et règle des mœurs sous la forme du bien et du mal (2). Lorsqu'on prend la raison (*mens*) au sens propre, on entend la raison théorique, la raison pratique est un corollaire, une dérivation de celle-ci et occupe un degré inférieur. La raison théorique produit la sagesse, la pratique la science au sens plus restreint (3). Au fond cependant il n'y a qu'une raison, la distinction indiquée ne fait que représenter deux fonctions de la même faculté (4). D'une part elle se meut dans le domaine de la vérité théorique, de l'autre elle entre en contact avec les facultés sensitives pour les gouverner selon les exigences de la vérité supérieure ; et comme la raison pratique pénètre toute l'activité de l'homme, on peut dire à juste titre que c'est la raison qui perçoit par les sens les objets extérieurs (5).

A côté de la faculté de connaître se place la faculté appétitive qui se manifeste par une impulsion inconsciente dont la satisfaction cause un plaisir interne. Cette jouissance est de nature sensible ou rationnelle suivant que la satisfaction répond à une affection sensible ou supérieure. De même que l'intuition sensible dépend du sens, l'appétit sensible ne s'exerce que dans le corps et par le corps (6), tandis que le contraire se vérifie de l'appétit supérieur (7). Le premier appartient à la vie animale, le second à la vie supérieure de l'homme.

L'appétit supérieur ou la volonté donnant à l'homme le pouvoir de se déterminer lui-même suppose la connaissance. Elle est la force impulsive de toute la vie humaine, détermi-

(1) *C. Faust. Manich.* l. 22, c. 27.
(2) *De Trinit.* l. 12, c. 2. 3. 14.
(3) *Ibid.* l. 12, c. 14.
(4) *Ibid.* l 12, c. 4. 7.
(5) *De ord.* l. 2, c. 2.
(6) *De Gen. ad litt.* l. 10, c. 12. Concupiscentiae carnalis causa non est in anima sola, sed multo minus est in carne sola : ex utraque enim fit, ex anima scilicet, quia sine illa delectatio nulla sentitur, ex carne autem, quia sine illa carnalis delectatio non sentitur.
(7) *Ibid.* l. 10, c. 12.

nant toutes nos pensées, toutes nos affections, toutes nos actions. Voilà pourquoi saint Augustin pouvait dire : les hommes ne sont que des volontés (1).

La volonté comme la raison constitue une prérogative exclusive de l'homme (2); les animaux dépourvus de raison obéissent fatalement à l'impulsion de l'appétit sensible (3).

Si on compare entre eux les actes qui correspondent aux facultés expliquées, on peut distinguer avec saint Augustin sept dégrés par lesquels l'âme s'élève jusqu'à l'apogée de son activité.

L'âme vivifie d'abord le corps, elle exerce ensuite les fonctions de la vie sensitive qui donnent naissance aux œuvres d'art; après elle travaille à sa propre perfection pour arriver à se défaire du péché et à pratiquer la vertu. Dans cet état elle s'habitue à tourner son regard purifié vers Dieu pour accomplir enfin sa destinée par la vision et la jouissance du bien absolu (4).

Selon la doctrine de saint Augustin la vision de Dieu au lieu d'être le premier acte de l'intelligence, en est le dernier, c'est le résultat et le fruit d'une longue série d'actes préparatoires destinés tous à nous faciliter le passage du monde sensible au monde intelligible et divin.

L'âme par ses facultés supérieures présente l'image de la Sainte-Trinité (5). Le monde matériel par l'unité, la forme et l'ordre révèle des traces du mystère (6), de même le corps humain, mais l'âme seule nous en offre l'image (7). L'*imago*

(1) *De Civ. Dei* l. 14, c. 6. Voluntas quippe est in omnibus, imo omnes nihil aliud, nisi voluntates sunt.

(2) *Ibid.* l. 5, c. 11.

(3) *Conf. Ibid.* l. c.

(4) *De quant. anim.* c. 33. Ascendentibus igitur sursum versus, primus actus docendi causa dicatur animatio, secundus sensus, tertius ars, quartus virtus, quintus tranquillitas, sextus ingressio, septimus contemplatio. Possunt et hoc modo appellari.... pulchre de alio. pulchre per aliud, pulchre circa aliud, pulchre ad pulchrum, pulchre in pulchro, pulchre ad pulchritudinem, pulchre apud pulchritudinem.

(5) *De Doct. chrisn.* l. 1. c, 22. Magna quaedam res est homo, factus ad imaginem et similitudinem Dei, non in quantum mortali corpore includitur, sed in quantum bestias rationalis animae honore praecellit.

(6) *De Vera relig.* c. 7.

(7) *De Trinit.* l. 11, c. 5. *De Cirit. Dei.* l. 11, c. 28.

Dei se retrouve à parler proprement dans la partie supérieure de l'homme, dans sa raison théorique, mais elle existe aussi d'une manière plus ou moins distincte dans les puissances inférieures. C'est ce que saint Augustin cherche partout à mettre en lumière.

Il y a dans l'homme l'être, la connaissance, la volonté qui manifestent d'une manière générale sa ressemblance avec Dieu (1); mais cette manifestation devient encore plus évidente lorsqu'on étudie les trois puissances inséparables la mémoire, l'intelligence, la volonté (2).

L'intuition sensible suppose un objet, une image dans l'organe et l'activité de l'âme produisant l'image et unissant l'objet à sa forme. Voilà des traces de la vie divine formant pour ainsi dire la trinité de l'homme extérieur (3).

Il faut en dire autant de la raison pratique quand elle ne s'arrête pas à la considération d'un objet sensible présent. Lorsque l'imagination emprunte un concept à la mémoire, la volonté intervient pour le faire passer de la mémoire dans le domaine de l'imagination et de la raison pratique (4).

La trinité de la raison pratique ressemble à celle de la conscience par laquelle nous nous souvenons de nous-mêmes, nous nous connaissons dans ce souvenir et nous nous aimons dans cette connaissance. C'est ici que l'image de la Trinité prend des formes très distinctes; lorsque nous nous souvenons, que nous nous connaissons et aimons, c'est l'âme qui se souvient, se connaît et s'aime tout entière, et c'est toujours la même âme une et identique. Il y a d'une part multiplicité d'actes, de l'autre unité, identité de nature et par conséquent compénétration parfaite : voilà une analogie obscure de la manière dont en Dieu l'identité de nature s'unit à la distinction réelle et à l'immanence réciproque des personnes (5).

Mais l'analogie devient encore plus claire lorsque l'intel-

(1) *De Trinit.* l. 9, c. 4, c. 12.

(2) *Confess.* l. 13, c. 11. Dico autem haec tria : esse, nosse, velle. Sum enim et novi et volo : sum sciens ac volens et scio esse me, et velle ut sim, et volo esse et scire. In his tribus quam sit inseparabilis vita et una mens et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio, videat, qui potest.

(3) *De Trinit.* l. 11, c. 2.

(4) *Ibid.* l. 11. c. 3. 7. lib. 12, c. 15.

(5) *Ibid.* l. 9. c. 4. 5. 10. l. 10, c. 11.

ligence contemple Dieu (1). En se souvenant de Dieu, en le connaissant dans ce souvenir et en l'aimant dans cette connaissance l'âme devient l'*imago Dei* (2), car elle s'élève par la connaissance et l'amour à la plus grande ressemblance avec Dieu, qui par la connaissance et l'amour de lui-même est une nature en trois personnes.

Nous ne voulons pas terminer ce chapitre sans rendre hommage au caractère profond et complet de la psychologie de saint Thomas. Aucune question importante en Anthropologie n'échappe à son esprit pénétrant. Sa doctrine explique et sauvegarde complétement la dignité de la nature humaine. En refusant à l'âme individuelle les facultés supérieures qui l'élèvent au-dessus de la nature sensible, la philosophie arabe avait dégradé l'homme et méconnu sa dignité. Saint Thomas a su maintenir l'intégrité de la nature humaine et toutes ses nobles prérogatives en réfutant en même temps la théorie bizarre des Arabes sur la connaissance. La doctrine thomiste nous fait comprendre comment l'homme forme le trait d'union entre le monde spirituel et matériel, parce que ses deux éléments, le corps et l'âme forment une nature substantielle. C'est cette unité substantielle qui explique les phénomènes multiples que présente le composé humain sans porter atteinte à la nature propre des deux parties composantes; elle seule rend compte de l'influence réciproque qu'exercent l'âme et le corps, les facultés de l'une et les fonctions de l'autre.

La psychologie de saint Thomas, dit un savant contemporain (3), est le chef-d'œuvre de son système, c'est la doctrine où ses principes philosophiques brillent et se justifient de la manière la plus éclatante.

Il puise la matière de sa psychologie dans l'enseignement de l'Eglise sur la nature de l'homme, sur l'âme, le corps et leurs rapports réciproques; dans les œuvres des Saints Pères, surtout de saint Augustin développant scientifiquement l'enseignement de l'Eglise, enfin dans les systèmes des philosophes discutant aux seules lumières de la raison sur

(1) *Ibid.* l. 12, c. 7.

(2) *De Trinit.* l. 12, c. 4. l. 14, c. 12.

(3) Morgott, *Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des h. Thomas.* p. 5.

la nature humaine. Le génie de saint Thomas s'empare de cette masse informe, chaotique d'idées traditionnelles pour créer un système admirable qui, tout en précisant les idées des Pères au moyen des formules d'Aristote, corrige et complète la pensée du Stagyrite par la plénitude de la pensée chrétienne. La psychologie d'Aristote, corrigée, perfectionnée, complétée par la psychologie de l'Eglise et des Saints Pères, voilà la psychologie de saint Thomas.

IX.

MORALE.

§ 1.

La liberté.

Après les doctrines psychologiques de saint Augustin nous allons étudier sa philosophie morale en commençant par la question fondamentale de la liberté humaine. Nous avons vu plus haut quelle importance saint Augustin attache à la volonté, qu'il considère comme le pivot de toute l'activité de l'homme. Or, cette pensée suppose évidemment chez saint Augustin une conviction profonde de la liberté de la volonté. Il est intéressant de voir comment il explique et défend cette conviction.

Il importe d'abord de distinguer avec soin les différents concepts qu'il désigne par le nom de *liberté*, *liberum arbitrium*. Il entend en premier lieu par *liberté* la propriété de la volonté humaine qui exclut toute nécessité soit extrinsèque, soit intrinsèque. Nous ajoutons *intrinsèque* parce que la *coactio* de saint Augustin ne signifie pas seulement comme dans le langage moderne la violence ou la nécessité extrinsèque, mais aussi la nécessité intrinsèque. Car dans ses discussions avec les Manichéens il défend l'existence de la liberté que ces hérétiques niaient. Or, ils ne niaient pas la liberté opposée à la violence, mais la véritable liberté incompatible avec la nécessité intérieure. Ainsi on ne conçoit pas le péché si l'homme est intrinsèquement déterminé à le commettre ; or, dit saint Augustin, « peccati reum tenere quemquam, quia non fecit quod facere non potuit, summae iniqui-

tatis est et insaniae (1). » Ailleurs il enseigne que l'animal, même lorsqu'il n'obéit à aucune nécessité extérieure, n'est pas libre. Par conséquent saint Augustin parle de la liberté en vertu de laquelle l'homme est maître de ses actes de façon qu'il se détermine lui-même à agir ou à ne pas agir. La liberté s'identifie ici avec la faculté de choisir.

La liberté signifie encore chez saint Augustin la liberté *morale*, c'est-à-dire la faculté d'agir délivrée, d'une part, de l'empire du péché et douée, de l'autre, par la grâce, d'une grande facilité à opérer le bien surnaturel. Dans ce sens la liberté entre en rapport avec l'ordre surnaturel et doit être étudiée aux lumières de la foi.

Nous considérons ici la liberté au point de vue de la philosophie. Elle est une propriété naturelle de la volonté (2), et tellement essentielle que sans elle la volonté ne se conçoit pas. Saint Augustin la définit un mouvement de l'âme qui, affranchi de toute nécessité tant extérieure qu'intérieure, tend à acquérir ou à conserver un bien (3). La volonté ne serait pas volonté, si elle n'avait pas la propriété de disposer librement de ses actes (4). La liberté découle de la nature de la volonté, cette preuve suffirait à établir son existence ; mais il y a d'autres preuves.

A côté des passages nombreux de l'Ecriture sainte attestant formellement la liberté de l'homme (5), il y a le témoignage de la conscience qu'il est impossible de repousser.

Quoi de plus évident que le fait de notre liberté ? nous sentons que nous avons une volonté, que ses actes sont à nous, que nous pouvons agir ou ne pas agir, obéir à une impulsion ou lui résister (6).

(1) *De duab. Anim.* c. XII.

(2) *De Spir. et litt.* c. 34. Liberum arbitrium nobis naturaliter concreatum est.

(3) *De duab. anim.* c. 10. Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum.

(4) *De lib. arb.* l. 3, c. 3. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro quia est in potestate, libera est nobis. l. 1, c. 12. Quid tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est?

(5) *De grat. et lib. arb.* c. 2.

(6) *De lib. arb.* l. 3, c. 1. Non enim quidquam tam firme atque intime sentio. quam me habere voluntatem, eaque me moveri ad aliquid fruendum : quid autem meum dicam, prorsus non invenio, si voluntas qua volo et nolo non est mea.

Saint Augustin attache avec raison une grande importance à l'argument tiré du sens intime qui résiste à tous les efforts de la sophistique. On peut discuter à perte de vue sur la nature de la liberté, sur l'influence des motifs, du milieu, des circonstances, sur la raison suffisante de l'acte libre, toutes ces questions sont du ressort de la métaphysique et n'appartiennent pas au domaine de la conscience. Aussi quelle que soit la solution qu'on leur donne, elle ne peut infirmer le témoignage de la conscience qui m'atteste, comme dit saint Augustin, que la volonté par laquelle je veux et je ne veux pas est à moi. S'il est permis de considérer ce témoignage comme une illusion, il faut renoncer à toute certitude et à toute science. Sans liberté l'homme serait incapable de faire le bien ou le mal, car les idées morales supposent la liberté comme leur base nécessaire (1).

Comment Dieu pouvait-il nous donner une loi, la rendre obligatoire, promettre des récompenses et menacer des châtiments s'il ne nous avait pas créés libres (2) ? Le plus simple bon sens distingue essentiellement la nécessité *physique* par laquelle une plante pousse ses boutons, de la nécessité *morale* ou l'obligation destinée à gouverner les actes d'un être libre. Identifier celle-ci avec celle-là, c'est confondre les idées les plus disparates, et saper par la base l'ordre moral et juridique. Sans liberté comment comprendre qu'on exhorte, qu'on menace, qu'on loue, qu'on blâme, qu'on punit l'homme? car sans liberté le mérite et le délit ne se conçoivent pas (3).

Même le repentir qui nous fait détester le mal commis

(1) *De duab. anim.* c. 12. Quamobrem illae animae, quidquid faciunt, si natura, non voluntate faciunt, id est si libero ad faciendum et non faciendum motu animi carent, si denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, peccatum earum tenere non possumus.

(2) *De fide C. Manich.* c. 10. Quis enim non clamet stultum esse, praecepta dare ei, cui liberum non est, quod praecipitur facere, et iniquum esse, eum damnare, cui non fuit potestas jussa complere?

(3) *C. Fortun. Manich.* Animae rationali, quae est in homine dedit Deus liberum arbitrium ; sic enim posset habere merita, si voluntate non necessitate boni essemus..... Liberum arbitrium si non dedisset Deus, judicium puniendi nullum justum esse posset nec meritum recte faciendi.... *De lib. arb.* l. 2. c. 1. Motus autem quo huc atque illuc voluntas convertitur, nisi esset voluntarius atque in nostra positus potestate neque laudandus, neque culpandus esset homo.

prouve que nous pouvions ne pas le commettre, il est inexplicable sans admettre la liberté de l'acte (1).

La liberté de l'homme se manifeste à la raison avec une évidence qu'aucun sophisme ne saurait obscurcir (2) ; elle constitue une des principales prérogatives de la nature humaine. La créature qui sert Dieu non par nécessité, mais par sa liberté, qui fait le bien non fatalement, mais librement l'emporte infiniment sur la créature sujette aux étreintes de la nécessité (3). Voilà pourquoi la liberté forme la base de la religion, car un culte librement accordé est seul digne du nom de religion. Aussi Dieu accorde à l'homme la liberté pour qu'il lui offre des hommages dignes de sa perfection souveraine (4)

Certes l'homme abuse de sa liberté pour faire le mal, mais il peut et doit faire le bien. Par conséquent il faut blâmer l'homme qui abuse du don de Dieu, et ne pas blâmer Dieu qui le donne pour le bien et l'utilité de l'homme (5).

Si l'homme n'était pas libre il ne pourrait occuper dans la création le rang qui lui revient (6). Il ne serait pas la meilleure créature du monde visible, et les prérogatives qui le distinguent perdraient avec la liberté la plus grande partie de leur prix et de leur importance (7).

La préscience de Dieu ne porte aucun préjudice à notre liberté. Ce que Dieu prévoit se réalise nécessairement, car il est impossible d'admettre une erreur dans la science di-

(1) *De act. c. Fel. Man.* l. 2. c. 8.... Si poenitentia est, et culpa est; si culpa est, et voluntas est in peccando, natura non est, quae cogat.

(2) *De quant anim.* c. 36. Datum est animae liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo caeci sunt, ut ne ipsa ista quidem vana et sacrilega propria voluntate se dicere intelligant.

(3) *Quaest.* 83. q. 2.

(4) *De vera relig.* c. 14. Si non voluntate male facimus, nemo objurgandus est omnino aut monendus. Quibus sublatis christiana lex et disciplina omnis religionis auferatur necesse est.

(5) *De lib. arb.* l. 2, c. 18, Sic liberam voluntatem, sine qua nemo potest recte vivere, oportet et bonum esse et divinitus datum, et potius eos damnandos, qui hoc bono male utuntur quam eum, qui dederit, dare non debuisse fatearis.

(6) *De Gen. ad litt.* l. 7, c. 26.

(7) *De agone Christ.* c. 10. Homo non esset optimus, si Dei praeceptis, necessitate non voluntate serviret.

vine (1). Mais ce principe ne rend pas nos actions nécessaires parce que Dieu les prévoit telles qu'elles sont, c'est-à-dire sujettes à notre libre arbitre. Comme la préscience ne détruit pas son objet, mais le suppose (2), elle ne peut faire qu'un acte libre cesse d'être libre (3).

Remarquons que l'explication de saint Augustin repose sur le principe des scolastiques que l'acte libre futur est connu par Dieu dans son intelligibilité, sa vérité éternelle. Saint Augustin ne recourt pas à un décret de Dieu pour résoudre la difficulté, ni à la compréhension de la volonté humaine considérée comme simple puissance. Il se sert du principe évident que la science suppose logiquement la vérité de son objet et ne peut transformer un acte libre en acte nécessaire. La liberté périrait dans l'hypothèse que la science de Dieu fût la cause de nos actes. Or elles ne cause pas plus nos actes que notre connaissance ne cause ceux d'autrui, ou que le souvenir ne cause nos actes passés. L'acte libre n'est pas futur parce que Dieu le prévoit, mais Dieu le prévoit parce que de toute éternité il est vrai que l'homme se décidera librement à agir, et s'il s'était décidé à ne pas agir, Dieu l'aurait prévu de même (4).

C'est par sa préscience que Dieu gouverne les actes libres de l'homme et les fait servir à la manifestation de sa gloire, le but suprême de la création (5).

Saint Augustin en appelle avec raison au sens commun pour démontrer l'existence de la liberté : « Neminem vituperatione suppliciove dignum, qui aut id velit quod justitia

(1) *De Civit. Dei* l. 5. c. 9.

(2) *Ibid.* l. 5, c. 10. Non ergo propterea nihil est in nostra voluntate, quia Deus praescivit, quid futurum esset in nostra voluntate. Non enim qui hoc praescivit, nihil praescivit. Porro si ille qui praescivit, quid futurum esset in nostra voluntate, non utique nihil, sed aliquid praescivit : profecto et illo praesciente est aliquid in nostra voluntate.

(3) *De lib. arb.* l. 3, c. 3.

(4) *De Civit. Dei* l. 5, c. 10. Neque enim ideo peccat homo quia Deus illum peccaturum esse praescivit, imo ideo non dubitatur, ipsum peccare cum peccat, quia ille, cujus praescientia falli non potest, non fatum, non fortunam, non aliquid aliud, sed ipsum peccaturum esse praescivit, qui si nolit omnino non peccat; sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit. *De lib. arb.* l. 3. c. 4.

(5) *De Civit. Dei.* l. 5, c. 9.

velle non prohibet ; aut id non faciat quod facere non potest. Nonne ista cantant et in montibus pastores, et in theatris poetae, et indocti in circulis, et docti in bibliothecis, et magistri in scholis, et antistites in sacratis locis, et in orbe terrarum genus humanum (1) ? »

Quoique la doctrine de saint Augustin soit d'une évidence incontestable, on ne peut nier qu'une foule de passages dans ses œuvres ne se prêtent à des objections contre l'existence de la liberté. Luther, Calvin, Jansenius y ont puisé à pleines mains pour mettre leurs hérésies sous le patronage du grand Docteur de la grâce.

« S. Augustinus, dit Calvin (2), adeo totus noster est, ut si mihi confessio scribenda sit, ex ejus scriptis contextam proferre abunde mihi sufficiat... Constabit quam solide omni ex parte mihi suffragetur. »

La doctrine des Manichéens touchant les deux âmes de l'homme dont l'une essentiellement bonne, et l'autre essentiellement mauvaise supprimait logiquement toute liberté. Saint Augustin réfute cette erreur en démontrant par des arguments multiples que l'homme ne fait pas le bien ou le mal par nécessité, mais par sa libre détermination.

Les Pélagiens loin de nier la liberté humaine exagéraient ses forces au point de contester la nécessité de toute grâce proprement dite. Saint Augustin résiste de toutes les forces de son génie aux efforts des ennemis de la grâce divine, et prouve combien ils s'éloignent de la véritable doctrine catholique. Il est manifeste que dans ses controverses avec les Pélagiens saint Augustin n'avait pas besoin d'insister sur la liberté humaine que les hérétiques admettaient, mais qu'il devait surtout mettre en lumière l'impuissance radicale de la nature dans l'ordre surnaturel.

Il en résulte qu'un lecteur inexpérimenté des œuvres du saint docteur peut facilement prendre le change et lui reprocher de sacrifier d'une part la liberté à la grâce, et de l'autre la grâce à la liberté. Rien cependant n'est plus faux, et on est saisi d'admiration de voir ce grand homme traiter ces matières si difficiles et encore si peu explorées d'une

(1) *De duab. anim.* c. XI.
(2) *De aeterna Dei Praedestin.* c. 1.

açon aussi sûre que lumineuse. Il ne se cache pas les difficultés de sa tâche, car, dit-il, lorsqu'on défend la nécessité de la grâce divine on a l'air de nier la liberté, et lorsqu'on prend la défense de la liberté on semble être l'ennemi de la grâce (1). Aussi dans ses *Rétractations* il ne rétracte jamais ce qu'il avait écrit en faveur du libre arbitre, mais il avertit le lecteur de ne pas oublier la nécessité de la grâce dont il n'avait pas fait mention en disputant contre les Manichéens (2).

Les Pélagiens pour rendre la doctrine de saint Augustin odieuse lui reprochent de supprimer toute liberté dans les actions humaines. Il repousse partout ce reproche avec indignation et montre qu'en défendant les droits de la grâce, il ne sacrifie nullement les droits de la nature et de la liberté. Julien se plaint de ce qu'il suffit aux yeux de saint Augustin pour être appelé Pélagien d'admettre le libre arbitre et Dieu comme Créateur des enfants. Voici en quels termes le saint docteur proteste : « Non est ita ut loqueris, quicunque ista dixisti, non est ita : multum fallere meditaris ; non liberum negamus arbitrium. Liberum itaque in hominibus esse arbitrium, et Deum esse nascentium conditorem, utrique dicimus ; non hinc estis Cœlestiani et Pelagiani. Liberum autem esse quemquam ad agendum bonum sine adjutorio Dei, et non erui parvulos a potestate tenebrarum et sic transferri in regnum Dei hoc vos dicitis ; hinc estis cœlestiani et pelagiani. Quid obtendis ad fallendum communis dogmatis tegmen, ut operias proprium crimen, unde vobis est inditum nomen (3) ? »

Saint Augustin reconnaît en termes formels avec les Pélagiens le libre arbitre, seulement il demande qu'ils admettent aussi la nécessité de la grâce, le péché originel et la nécessité du baptême. Certes s'il n'avait connu que la liberté résultant de l'absence de la violence (*a coactione*), comme prétend Jansénius, il aurait trompé les Pélagiens et l'Eglise universelle en écrivant : *Liberum itaque in hominibus esse arbitrium utrique dicimus.* Car l'idée du libre arbitre implique dans toutes les langues et dans tous les

(1) *Epist.* 214, 215 (al. 46, 47) ad Valentin. *De Grat. Ch.* c. 47.
(2) Lib. I, c. 9.
(3) *De Nupt. et Concup.* l. 2, c. 3.

temps l'absence d'une nécessité intrinsèque et déterminante. Par conséquent saint Augustin admet la liberté au sens des Pélagiens et des Manichéens, c'est-à-dire comme contraire non seulement à la violence extérieure, mais aussi à la nécessité intérieure.

Nous affirmons, dit saint Augustin, le libre arbitre, mais nous ajoutons qu'il ne suffit pas par lui-même pour opérer la justice. Non seulement il lui faut la doctrine qui lui enseigne la véritable voie, mais encore la grâce qui lui fasse aimer Dieu, le suprême et immuable bien (1). Quoiqu'il appartienne à la liberté d'éviter le péché, elle ne se suffit pas, si la grâce ne soutient pas sa faiblesse (2). Après avoir cité les paroles de saint Jérôme établissant la liberté, il s'écrie : qui peut en douter? qui ne souscrit pas de tout cœur à ces paroles? qui peut nier la liberté de la nature humaine? Mais dans les œuvres surnaturelles c'est la charité qui fonde la véritable liberté (3).

Le pouvoir de choisir entre le bien et le mal est un critère infaillible de la liberté humaine. Or saint Augustin reconnaît à l'homme ce pouvoir en termes formels. Chacun, dit-il, a le pouvoir de choisir le bien et d'être ainsi un arbre bon, ou de choisir le mal et d'être un arbre mauvais (4). L'homme a la faculté de choisir une bonne vie, mais il faut qu'il soit aidé par la grâce du Médiateur (5).

(1) *De Spir. et litt.* l. 3, c. 3. Nos autem dicimus humanam voluntatem sic divinitus adjuvari ad justitiam, ut praeter quod creatus est homo cum libero arbitrio voluntatis, praeterque doctrinam qua ei praecipitur quemadmodum vivere debeat, accipiat spiritum sanctum, quo fiat in animo ejus delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni quod Deus est.

(2) *Epist.* 177 (al. 95) ad Innoc. Ad non peccandum, id est ad non male faciendum, quamvis esse non dubitetur arbitrium voluntatis, tamen ejus potestas non sufficit, nisi adjuvetur infirmitas.

(3) *De Natura et Grat.* lib. 2, c. 65. Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutem, nec ad vitia necessitate trahimur; alioquin ubi necessitas, nec corona est.... Quis non agnoscat? Quis non toto corde subscribat? Quis aliter conditam humanam neget esse naturam? Sed in recte faciendo ideo nullum est vinculum necessitatis, quia libertas est charitatis.

(4) *De actis c. Fel. Manich.* lib. 2, c. 4. Habet unusquisque in voluntate, aut eligere quae bona sunt, et esse arbor bona, aut eligere quae mala sunt, et esse arbor mala.

(5) *De Gen. ad litt.* lib. 10, c. 14. Potest homo per voluntatem bonam eligere vitam bonam, quod quidem non poterit nisi adjuverit gratia Dei per Mediatorem.

Saint Augustin, on le voit, est d'accord avec les Pélagiens sur l'existence de la liberté. Il ne leur demande que deux choses : la première de ne pas faire entrer dans la définition *générale* de la liberté le pouvoir de faire le mal. Car Dieu est infiniment libre quoiqu'il ne puisse pas faire le mal. Il demande en second lieu aux Pélagiens de ne pas exagérer les forces du libre arbitre au point de contester la nécessité de la grâce pour les œuvres surnaturelles. A part ces deux points il n'hésite pas à admettre la doctrine des Pélagiens sur l'indifférence active de la volonté humaine.

Quoique la grâce soit d'une nécessité absolue pour tout acte surnaturel, elle ne porte aucune atteinte à la liberté de l'homme. « His ergo modis, dit saint Augustin, quando Deus agit cum anima rationali ut ei credat, neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio cui credat ; profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia ejus praevenit nos ; consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est (1). »

Même sous l'action de la grâce l'homme conserve sa liberté tout entière, il peut à son gré suivre ou repousser la vocation de Dieu ; mais lorsqu'il la suit il use des forces de la grâce, tandis qu'il la repousse au moyen des forces naturelles de sa volonté. Voilà pourquoi ceux qui font le bien ne peuvent se glorifier et se vanter de leur vertu, et ceux qui font le mal ne peuvent se plaindre (2). Car Dieu donne à tous les grâces nécessaires et utiles au salut et il désire sincèrement qu'ils coopèrent à la grâce donnée. Il ne les condamne que parce qu'ils ont refusé librement d'obéir à sa vocation (3).

La grâce de Dieu que saint Augustin appelle « potestatem occultissimam et efficacissimam, quae convertit et transfert corda hominum » opère des merveilles dans le cœur de

(1) *De Spir. et litt.* c. 34.

(2) *Quaest.* 83. q. 68. Nec illi debent sibi tribuere qui (ad coenam evangelicam) venerunt, quia vocati venerunt ; nec illi qui noluerunt venire debent alteri tribuere sed tantum sibi ; quoniam ut venirent, vocati erant in libera voluntate.

(3) *Ad. Simplic.* l. 1. q. 2. n. 10. Noluit ergo Esau, et non cucurrit : sed et si voluisset, et cucurisset, Dei adjutorio pervenisset, qui ei etiam velle et currere vocando praestaret, nisi vocatione contempta reprobus fieret.

l'homme. Elle le met à même de faire tous les sacrifices, d'affronter la mort pour le salut de l'âme ; elle le rend plus dur que le diamant, comme dit saint Jean Chrysostôme et invincible à tous ses ennemis (1).

C'est cette force admirable que saint Augustin met en lumière dans le passage dont les jansénistes abusent si souvent : « Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, uti divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter (2) ageretur : et ideo quamvis infirma non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur (3). »

Il est étonnant qu'on ait pu voir dans ce texte une nécessité de la grâce incompatible avec la liberté humaine. Saint Augustin oppose la volonté faible sans la grâce à cette même volonté triomphant avec le concours de la grâce de tous les obstacles et de toute adversité. Il parle donc d'une grâce qui loin de détruire la liberté, la fortifie et la rend invincible ; les adverbes *insuperabiliter* et *indeclinabiliter* ne tendent pas à expliquer la manière d'opérer de la grâce, mais à faire ressortir les résultats qu'elle produit dans la volonté qui obéit à son impulsion. Ceci résulte à l'évidence de la doctrine de saint Augustin. S'il avait enseigné, comme le prétendent Calvin et Jansenius, que la grâce détruit le libre arbitre il n'aurait rencontré aucune difficulté à concilier l'opération de la grâce avec la liberté de l'homme. Or, voici ce qu'il écrit : « Si tibi proponam quaestionem, quomodo Deus Pater attrahat ad Filium homines, quos in libero dimisit arbitrio, fortassis eam difficile soluturus es. Quomodo enim attrahit, si dimittit ut quis quod voluerit eligat? Et tamen utrumque verum est : sed intellectu hoc penetrare pauci valent (4). »

On ne peut, nous semble-t-il, reconnaître plus clairement l'existence de la liberté sous l'action de la grâce divine.

D'ailleurs, le texte que nous examinons ne se rapporte pas à la grâce actuelle, mais à la persévérance finale. Saint Augustin compare l'état actuel du genre humain déchu et

(1) *Hom. in Genes.* IV. Adamante duriores nos fecit divina gratia, atque omnino inexpugnabiles, si velimus.

(2) Beaucoup d'éditions portent : *inseparabiliter.*

(3) *De Correpl. et grat.* c. 12.

(4) *Cont. litt. Petiliani.* lib. 2, c. 84.

racheté par le Sauveur avec l'état primitif dans lequel Adam fut créé pour faire ressortir que la persévérance finale dans l'état actuel est un don spécial de Dieu. Comme dans l'état primitif l'homme n'était pas sujet à la mort, la persévérance ne dépendait pas d'une bonne mort, mais seulement de l'état de grâce.

Aujourd'hui, pour persévérer, il faut mourir en amitié avec Dieu. Or, le temps de la mort dépend uniquement de la volonté de Dieu, qui souvent frappe le réprouvé au milieu de ses péchés, tandis que par une faveur insigne de sa miséricorde, il appelle le prédestiné au moment où il jouit de la grâce sanctifiante.

Grâce au don de la persévérance Dieu dirige le cours des causes naturelles de façon à amener la mort du prédestiné lorsqu'il est en état de grâce. Voilà pourquoi ce don pousse le juste *insuperabiliter* et *indeclinabiliter* au salut parce que rien n'est capable d'empêcher la mort du juste, et son bonheur après la mort.

Saint Augustin ne parle donc pas du secours de la grâce actuelle, mais du don de la persévérance, comme il l'explique lui-même en répondant aux plaintes des Sémipélagiens contre son livre *de Correptione et Gratia* (1).

Nous avons suffisamment établi que la doctrine de saint Augustin sur la liberté est parfaitement conforme aux principes de la raison et de la foi. Il en résulte que toutes les objections qu'on propose n'ont aucune valeur réelle, qu'elles naissent toutes de la manière de parler du saint Docteur. Ainsi saint Augustin qui affirme à plusieurs reprises qu'il est absurde d'imputer un péché à qui ne peut l'éviter, affirme en même temps qu'une nécessité pousse l'homme à commettre le péché.

« Multum erras qui vel necessitatem nullam putas esse peccandi, vel eam non intelligis illius peccati esse poenam, quod nulla necessitate commissum est. Si enim necessitas nulla peccandi est, quod patiebatur, quaeso, qui secundum vestrum sensum, tanta mole malae consuetudinis premebatur ut diceret : non quod volo facio bonum, sed quod nolo malum hoc ago (2) ? »

(1) *De Dono Persev.* c. 6.
(2) *Op. imp. c. Jul.* lib. 1. c. 105.

Pour comprendre le sens de ce passage, il suffit de se rappeler les questions discutées entre les Pélagiens et saint Augustin.

Saint Augustin saisit toutes les occasions pour démontrer l'existence du péché originel que rejetaient les Pélagiens. Il le démontre par ses effets, l'ignorance et la concupiscence, qu'il appelle péchés, parce qu'elles sont les effets du péché originel, et les causes de péchés actuels. Comme effets du péché l'ignorance et la concupiscence supposent nécessairement le péché originel dont elles sont la punition, et sous ce rapport saint Augustin les appelle des péchés (matériels) nécessaires.

Ces mêmes effets du péché originel deviennent la source de nouveaux péchés. A ce point de vue ils créent pour l'homme une nécessité de pécher. Mais cette nécessité se concilie avec la liberté, car loin d'être absolue, physique, elle est morale, indéterminée. Quand on tient compte de la fragilité humaine et des tentations fréquentes qui nous attaquent, il ne se peut pas moralement que nous ne tombions pas dans le péché, quoiqu'il n'y ait aucun péché déterminé que nous ne puissions éviter. Peccata dicuntur necessaria, dit saint Thomas, in quantum non possunt vitari omnia, quamvis possint vitari singula (1).

Comme cette nécessité vague et indéterminée produite par l'ignorance et la concupiscence ne nous force de commettre aucun péché en particulier, saint Augustin conclut, à bon droit, que les péchés d'ignorance sont imputables, et que les fidèles ont raison d'en demander pardon à Dieu (2).

Les Pélagiens pour repousser la nécessité de la grâce, soutenaient que l'homme déchu peut par les seules forces de sa liberté observer la loi et éviter tous les péchés, comme le pouvait Adam. Au contraire, saint Augustin prouve que le péché originel a imposé aux hommes une certaine nécessité de pécher, qu'il a détruit la liberté de ne pas pécher dont jouissait Adam, et que cette liberté n'est restituée que par la grâce du Médiateur. Il y a par conséquent une grande différence entre la liberté de l'homme innocent, et celle de

(1) *Quaest. Disp. De Verit.* q. 24. a. 12.
(2) *De Nat. et grat.* c. 66. *Retract.* lib. 1. c. 15.

l'homme déchu. Le premier avait la force d'éviter tous les péchés et chaque péché en particulier, le second est incapable de les éviter tous sans un privilége spécial, quoiqu'il n'y ait aucun en particulier qu'il ne puisse éviter, parce que Dieu ne refuse jamais le secours nécessaire.

« Non tibi deputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quaerere quod ignoras ; neque illud quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis (1). »

Il y a une nécessité de pécher, mais c'est une nécessité morale qui équivaut à une grande difficulté d'éviter le péché. Saint Thomas en commentant le texte de saint Augustin : « cogenti cupiditati voluntas resistere non potest » (2), écrit : Dicendum quod cupiditas non potest intelligi esse cogens absolute liberum arbitrium, quia semper est liberum a coactione ; sed dicitur cogens propter vehementiam inclinationis, cui tamen resisti potest licet cum difficultate (3).

On comprend maintenant en quel sens saint Augustin affirme : « Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum... Cum libero peccaretur arbitrio, victore peccato amissum est liberum arbitrium (4). »

Il s'explique lui-même : Qui de nous dit que par le péché du premier homme la liberté ait péri? La liberté a péri par le péché, mais c'est la liberté du paradis, d'avoir avec l'immortalité la justice pleine et entière ; et voilà pourquoi la nature humaine a besoin de la grâce divine (5).

Il résulte manifestement de ces paroles que saint Augustin ne nie pas la liberté, mais l'immunité du péché et de ses peines et surtout l'immunité de la concupiscence, dont nous subissons malgré nous les mouvements désordonnés. Il com-

(1) *De lib. arb.* l. 3, c. 9. *Op. imp. c. Julian.* l. 1, c. 106. Non est igitur impunitatis securitas in necessitate peccandi ; sed ut non obsit ista necessitas, donat ille cui dicitur : de necessitatibus meis erue me.

(2) *Retract.* l. 1, c. 15.

(3) *De Verit.* q. 24. a. 12.

(4) *Enchirid.* c. 30. *De Perf. justit.* c. 4. *Epist.* 217 (al. 107) ad Vitalem

(5) *Ad Bonifac.* l. 1, c. 2. Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere ? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam ; propter quod natura humana divina indiget gratia.

bat les erreurs des Pélagiens en montrant que par le péché originel l'homme a perdu la grâce sans laquelle il ne peut faire aucune œuvre méritoire, et que par conséquent il a perdu la liberté sainte et surnaturelle que Dieu avait accordée dans Adam à tous les hommes. C'est l'explication que donne saint Augustin lui-même : « Peccato Adae liberum arbitrium de hominum natura periisse non dicimus : sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo : ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata, et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adjuta (1). »

Les philosophes du moyen-âge reproduisent tous la doctrine de saint Augustin sur la liberté, seulement ils lui donnent une forme rigoureuse et scientifique.

La liberté de l'homme, dit saint Thomas est un corollaire de sa nature raisonnable. Il y a des êtres qui agissent sans discernement, comme les êtres inanimés; il y en a d'autres qui suivent un jugement dans leurs opérations, mais qui est instinctif et inconscient comme chez les animaux; l'homme agit avec conscience, c'est-à-dire, suivant une décision prise en connaissance de cause, après un jugement prononçant entre l'acte et son omission; il peut en conséquence, en se déterminant lui-même, choisir l'un ou l'autre; il est libre parce qu'il est raisonnable (2).

L'existence de la liberté nous est garantie par la conscience ainsi que par l'ordre moral. Car le mérite, le péché, la récompense, le châtiment supposent la liberté (3).

Le concept de la liberté implique un élément négatif et un élément positif. Négativement il exclut toute nécessité tant extérieure qu'intérieure et naturelle. D'une part aucune cause extérieure ne peut forcer le libre arbitre à poser un acte, de l'autre par sa nature, il n'est pas déterminé à un seul objet, de là son indifférence active ou sa faculté de choisir. Quoiqu'il soit déterminé par sa nature à vouloir le

(1) *Ad Bonif.* lib. 2, c. 5. *Epist.* 157 (al. 89) ad Hilar. *De Correpl. et grat.* c. 12.

(2) *Summa theol.* I. q. 83. a. 1. *C. Gent.* 1, 1. c. 88. Ex hoc dicitur homo prae caeteris animalibus liberum arbitrium habere quia ad volendum judicio rationis inclinatur, non impetu naturae, ut bruta.

(3) *De Verit.* q. 24. a. 1. *De malo,* q. 6. a. 1.

bonheur, sa fin, l'homme conserve sa liberté dans le choix des moyens (1).

L'indifférence active de la volonté qui résulte de l'absence de toute nécessité, comprend les éléments positifs de la liberté. En vertu de cette indifférence la volonté se détermine elle-même, et surtout de trois manières. Elle se détermine dans le choix des moyens, elle peut vouloir ceci ou cela, *appetere hoc vel illud*. L'acte lui-même est complétement dans son pouvoir, elle peut vouloir ou ne pas vouloir. Enfin, elle est libre de choisir un bien qui conduit véritablement à la fin, ou un mal qui n'a qu'un rapport apparent avec la fin dernière; elle peut agir conformément à la raison, ou bien vouloir un objet conforme à la sensibilité, mais condamné par la raison (2).

La liberté humaine est donc essentiellement un pouvoir de choisir entre l'acte ou l'omission de l'acte, entre deux biens, entre le bien et le mal. Ce dernier choix implique évidemment la possibilité d'une erreur par laquelle l'intellect prend le mal pour le bien, c'est une imperfection de la liberté résultant d'un défaut de connaissance. Dans un état où ce défaut disparaît, le choix entre le bien et le mal n'a pas de raison d'être, ainsi les bienheureux au ciel ne jouissent pas de cette liberté imparfaite. A ce point de vue il faut affirmer que le choix entre le bien et le mal n'appartient pas à l'essence de la liberté, car elle peut exister sans la possibilité de ce choix, qui n'est qu'un simple signe de la liberté (3).

(1) *C. Gent.* l. 1, c. 68. Dominium quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus potestate est velle et non velle, excludit et determinationem virtutis ad unum et violentiam causae agentis. *Summa theol.* l. 2. q. 10. art. 4. Voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa.

(2) *De Verit.* q. 22. a. 6 *c. Gent.* l. 1. c. 88.

(3) *De Verit.* q. 22. a. 6. Libertas voluntatis in tribus consideratur : scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle et non velle, et quantum ad objectum, in quantum potest velle hoc vel illud. et ejus oppositum, et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cujuslibet objecti. Secundum vero horum est respectu quorundam objectorum scilicet respectu eorum quae sunt ad finem et non ipsius finis, et etiam secundum quemlibet statum naturae. Tertium vero non est respectu

Nous recommandons ce principe au lecteur qui désire porter un jugement *philosophique* sur ce qu'on appelle les *libertés modernes*. Si la liberté est un moyen donné à l'homme pour le conduire à sa fin, tout ce qui l'en détourne, loin de perfectionner sa liberté, la diminue et l'entrave. Or, l'erreur, le mensonge, le mal, la passion empêchent l'homme de réaliser sa destinée. Par conséquent la liberté de penser, la liberté de choisir une religion à sa guise, la liberté de répandre l'erreur, la liberté du divorce sont en principe des sources de perversion et de désorganisation sociale, et il faut plaindre la société que son état religieux et moral oblige de les inscrire dans ses codes.

Le même principe nous fait comprendre comment le philosophe catholique en soumettant ses conclusions au contrôle de la foi divine, loin de sacrifier sa liberté, la maintient et la perfectionne. Il perd, si l'on veut, la liberté d'errer, de se tromper, de dire des absurdités, mais il gagne la véritable liberté d'arriver sûrement et sans entrave à la connaissance et à la science. La pensée, dite libre, c'est-à-dire indépendante de la vérité, est au point de vue philosophique un non-sens, c'est-à-dire une faculté indépendante de son objet propre ; au point de vue pratique la libre pensée est une pensée esclave des préjugés et des passions. Vouloir que la philosophie au nom de sa liberté s'affranchisse du contrôle du dogme, c'est vouloir que le naturaliste repousse l'usage du microscope, que l'astronome brise son télescope et le marin sa boussole pourqu'ils puissent déployer leur liberté dans toute son intégrité. Tant que le bon sens distinguera entre la liberté et la licence, il condamnera la liberté du mal comme une triste conséquence de la division des esprits et de la corruption des mœurs.

Le libre arbitre appartient-il à la raison ou à la volonté ? On a répondu qu'il appartient à la raison et à la volonté, parce que ces deux facultés concourent à nous faire choisir un objet.

omnium objectorum, sed quorundam eorum, scilicet quae sunt ad finem, nec respectu cujuslibet status naturae, sed illius tantum, in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his, quae sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur, *quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatsi signum.*

Saint Thomas n'admet pas cette opinion, car l'acte propre, dit-il, du libre arbitre est le choix (1). Le choix suppose, il est vrai, le jugement de la raison, mais il se fait par la volonté; par conséquent formellement le libre arbitre appartient à la volonté. En réalité le libre arbitre s'identifie avec la volonté, seulement, on dit *libre arbitre* pour désigner un acte spécial de la volonté, le choix (2). Nous pouvons faire la même distinction entre la volonté et le libre arbitre que nous faisons entre l'intelligence et la raison. L'intelligence saisit immédiatement les premiers principes, la raison (le raisonnement) en déduit les conclusions et y ramène les vérités particulières. La volonté comme telle tend vers la fin dernière, le libre arbitre choisit entre les moyens qui conduisent à la fin. Or, la fin exerce dans l'ordre pratique la même influence que les premiers principes dans l'ordre théorique (3). On peut donc très bien comparer la volonté à l'intelligence et le libre arbitre à la raison (4).

La liberté, propriété essentielle de la volonté, est inamissible (5). Ni le concours de Dieu ni sa préscience ne lui portent atteinte. Dieu prévoit les actions libres telles qu'elles sont, par conséquent sa science ne peut les transformer en actions nécessaires. Ce que Dieu prévoit arrive infailliblement, mais il n'arrive pas nécessairement parce que sa prévision n'est pas la cause de nos actes (6).

Comme la volonté est le principe moteur dans l'économie de la vie consciente, et qu'elle détermine l'activité de toutes

(1) *Summa theol.* I. q. 83. a. 3. Dicendum, quod proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere.

(2) *De Verit.* q. 24. a. 6. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas; nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum ejus, qui est eligere. *De potent. anim.* c. 7. *In l. Sentent.* 2. dist. 24. q. 1. a. 3.

(3) *C. Gentil.* l. I. c. 80. In appetitivis et in operativis finis hoc modo se habet, sicut principium indemonstrabile in speculativis; sicut enim ex principiis concluduntur in speculativis conclusiones: ita in activis ratio omnium agendorum et appetendorum ex fine sumitur.

(4) *Summa theol.* I. q. 83. a. 4.

(5) *Ibid.* a. 2. ad 3.

(6) *C. Gent.* l. 3. c. 94. Non sequitur, quod si omnia Dei providentia aguntur, nihil sit in nobis; sic enim sunt a Deo provisa, ut per nos libere fiant.

les puissances qui tombent sous le domaine de la conscience, elle communique sa liberté à toutes les facultés de l'âme. Toute la vie consciente de l'homme, comprenant et les actes *eliciti* et les actes appelés *imperati*, participe à la liberté de la volonté (1). On voit maintenant comment la nécessité se concilie avec la liberté dans la doctrine de saint Thomas.

Il distingue la nécessité naturelle, la nécessité de la fin et la nécessité extérieure. Cette dernière est la violence qui force l'agent à agir. Elle est contraire à la nature de la volonté, car le *violentum* exclut contradictoirement le *voluntarium* (2),

La nécessité de la fin résulte de la nécessité d'employer les moyens nécessaires si l'être veut réaliser sa fin. Cette nécessité morale n'est pas contraire à la nature de la volonté (3).

La nécessité naturelle n'est pas opposée à la volonté, car elle résulte de ce qu'une chose par sa nature est prédestinée à réaliser une fin. Or cette destination à une fin déterminée s'applique aussi à la volonté, puisque la fin seule rend l'opération possible, comme les premiers principes seuls rendent la connaissance possible (4).

Snivant ces principes saint Thomas détermine et délimite la sphère de notre activité libre. L'homme est poussé nécessairement à vouloir le bonheur, sa fin dernière. Cette nécessité est naturelle de façon qu'il ne peut pas ne pas le vouloir,

Quant aux moyens d'arriver au bonheur, il y en a qui sont absolument indispensables, et d'autres qui ne le sont pas. La volonté ne veut pas nécessairement les seconds, mais elle veut nécessairement les premiers, dans l'hypothèse que la raison connaît parfaitement leur connexion nécessaire avec

(1) *In l. sent.* 2. dist. 25. q. 1. a. 3.

(2) *De Verit.* q. 22. a. 5. *De malo*, q. 6. a. 1.

(3) *Summa theol.* I. q. 82. a. 1.

(4) *Ibid.* 1. c. Necessitas naturalis non repugnat voluntati ; quinimo necesse est, quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis, sicut principium in speculativis. Oportet enim quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum ; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili. *De Verit.* q. 22. a. 5.

la fin. Mais comme cette hypothèse ne devient un fait que dans la vie future, il est manifeste que cette nécessité ne se vérifie pas ici-bas.

Nous pouvons connaître dans cette vie que notre béatitude est Dieu, et que nous devons par conséquent vouloir ce que Dieu veut, mais comme cette connaissance n'est pas parfaite, nous ne voulons pas nécessairement la possession de Dieu ni les moyens indispensables qui y conduisent. Il est donc manifeste que la volonté qui veut nécessairement la fin, la béatitude, est libre dans le choix des moyens nécessaires à l'accomplir (1).

Nous comprenons ainsi comment, dans l'ordre des facultés appétitives la volonté occupe le premier rang. « Tandis que les choses matérielles limitent leur penchant à l'accomplissement fatal des conditions que leur nature comporte; tandis que l'animal obéit aveuglément à l'attrait de tel ou tel objet sensible, la volonté n'obéit qu'à elle-même; elle se meut elle-même, et au lieu de se porter instinctivement vers l'objet qui est son but, elle motive son penchant sur telle ou telle qualité de l'objet que l'intelligence lui présente (2) »

§ 2.

Le Bien.

La vie morale s'appuie sur deux fondements indispensables, l'un subjectif, la liberté humaine, l'autre objectif, le bien suprême. Nous avons esquissé la doctrine de saint Augustin touchant la liberté, examinons maintenant ses idées sur le bien suprême.

Il distingue deux espèces de biens, les uns sont destinés à notre jouissance, les autres à notre usage (3).

(1) *Summa theol.* I. q. 82. a. 2. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, et in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per certitudinem divinae visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt.

(2) Mgr de la Bouillerie, *L'Homme*, ch. XX.

(3) *De doctr. christ.* l. 1, c. 3.

Jouir d'un bien c'est l'aimer pour lui-même et s'y attacher intimement (1). User d'un bien, c'est l'aimer pour un autre bien, et l'y rapporter comme le moyen à sa fin (2). La jouissance et l'usage découlent de l'amour, mais l'amour produit la jouissance d'une manière immédiate, l'usage d'une manière médiate. Dans les deux cas cependant l'amour engendre la jouissance (3).

Toute la perversion humaine consiste à jouir des biens dont l'homme ne devrait qu'user, ou à user du bien dont il devrait jouir (4) ; en d'autres termes à considérer les moyens comme la fin et la fin comme un moyen.

En appliquant ces notions à Dieu, on voit que l'amour qu'il nous porte n'est pas un amour de jouissance, puisqu'il jouit d'un bonheur infini par la possession de lui-même : « Non ergo fruitur nobis, sed utitur.... Ille igitur usus, qui dicitur Dei, quo nobis utitur, non ad ejus, sed ad nostram utilitatem refertur, ad ejus autem tantummodo bonitatem (5). » D'autre part il est évident que nous devons jouir seulement du bien suprême, et user des autres biens pour arriver à cette jouissance qui fera notre bonheur (6).

C'est un fait incontestable que nous voulons tous arriver au bonheur et au bonheur qui ne laisse plus rien à désirer (7). Toutes nos facultés aspirent vers ce but de façon qu'il nous est impossible de vouloir être malheureux (8).

Le bonheur suppose la possession ou plutôt la présence immédiate du bien que nous désirons. Car sans être unis intimement avec le bien que nous aimons pour lui-même, nous ne jouirons jamais du bonheur, d'autant plus que le corollaire de l'amour, la jouissance fait défaut. Le bonheur suprême dépendra donc nécessairement de l'amour (9) et de

(1) *Ibid.* l. 1, c. 4. Frui est amore alicui rei inhaerere propter seipsam.

(2) *Ibid.* Uti autem, quod in usum venerit, ad id, quod amas, obtinendum referre.

(3) *Ibid.* l. 1. c. 33. Cum adest quod diligitur, etiam delectationem secum necesse est gerat.

(4) *Quaest.* 83, q. 30.

(5) *De doctrina chrisna.* l. 1, c. 31, 32.

(6) *Ibid.* l. 1, c. 5. 22.

(7) *Conf.* l. 3, c. 2. *de Lib. arb.* l. 1, c. 14. *De mor. eccl.* l. 1, c. 3.

(8) *Conf.* l. 10, c. 20.

(9) *De lib. arb.* l. 2, c. 9. Nemo beatus est, nisi summo bono. Summo

la jouissance que produisent la possession et la présence du bien suprême. Mais cette possession ne suffit pas sans la certitude que nous n'avons jamais à craindre la perte de ce bien (1). Dès que cette certitude existe, le bonheur est complet tant de la part de l'objet que de la part du sujet.

En appliquant ces principes il sera aisé de trouver le Bien suprême de l'homme. C'est le bien qui nous rend parfaitement heureux, que nous aimons pour lui-même, auquel nous rapportons tous les biens relatifs (2).

Il doit rendre l'homme meilleur, plus parfait, voire même réaliser sa plus haute perfection (3); car la perfection comme le bonheur dépend de la possession du bien, par conséquent, ce qui n'élève pas l'homme à l'apogée de sa perfection ne mérite pas le nom de bien suprême (4).

Ce qui flatte les sens et l'amour propre ne peut être le bien souverain. Car la vie heureuse doit satisfaire aux aspirations de la partie principale de la nature humaine, qui n'est pas la sensibilité, mais la raison (5).

Il en est de même de la vertu considérée par elle-même. Elle n'est qu'un moyen destiné à réaliser un bien supérieur (6). Sans cette relation elle cesse d'être vertu pour devenir le fruit d'un égoïsme orgueilleux qui loin de perfectionner l'homme le dégrade (7).

La vertu par elle-même ne constitue pas le bien suprême de l'homme d'autant plus que celui qui souffre sans espoir

autem bono assecuto et adepto beatus quisque fit. *De mor. eccl.* l. 1, c. 3. Quid enim est aliud, quod dicimus frui, nisi praesto habere, quod diligis? Neque quisquam beatus est, qui non fruitur eo, quod est hominis optimum, nec quisquam qui eo fruitur non est beatus. Praesto ergo nobis esse debet optimum nostrum, si beate vivere cogitamus.

(1) *Ibid.* l. 1, c. 3. Hoc igitur si est, tale esse debet, quod non amittat invitus. *De lib. arb.* l. 2, c. 14.

(2) *De Civit. Dei.* l. 19, c. 1.

(3) *De mor. eccl.* l. 1, c. 5.

(4) *De civit. Dei* l. 10, c. 4. Ideo beati quia illo fine perfecti.

(5) *Cont. Academ.* l. 1, c. 2.

(6) *De mor. eccl.* l. 1. c. 6.

(7) *De Civit. Dei.* l. 19, c. 25. Licet a quibusdam tunc verae et honestae putentur esse virtutes, cum ad se ipsas referuntur, nec propter aliud expetuntur. etiam tunc inflatae et superbae sunt, et ideo non virtutes sed vitia judicanda sunt. *Quaest.* 83, q. 30.

pour la vertu ne saurait être heureux quelque vertueux qu'il soit (1).

Concluons que rien d'inférieur à l'homme ni l'homme lui-même ne suffit à son bonheur, et que, par conséquent, le bien suprême est supérieur à sa nature (2).

De même que l'âme, le principe de la vie est le bien suprême du corps (3); ainsi le bien suprême de l'âme doit être le principe de sa vie immortelle.

Or, au-dessus de l'âme il n'y a que Dieu, le principe de sa vie (4), conséquemment Dieu est le bien suprême, dont elle doit jouir et auquel elle doit rapporter tous les biens finis et relatifs (5).

Si Dieu est le bien suprême de l'homme, nous concluons que son bonheur dépend essentiellement de la possession de Dieu et de la jouissance qui résulte de cette possession.

Cette possession suppose en premier lieu de la part du sujet la vision de Dieu, ou la connaissance directe, intuitive de sa divine essence (6). A cette connaissance se joint l'amour par lequel l'âme s'unit intimement à Dieu; car sans cette union le bonheur de la vision ne serait pas complet (7). En effet, la jouissance suppose nécessairement l'amour, et un bien n'est parfaitement connu que lorsqu'il est parfaitement aimé (8).

La béatitude de l'homme résulte par conséquent de la vision et de l'amour de Dieu, dont les perfections infinies en comblant tous les désirs de l'âme ne la rassassient jamais (9).

(1) *Conf.* l. 13, c. 8.

(2) *De mor. eccl.* l. 1. c. 3. *De Civit. Dei* l. 19, c. 25.

(3) *De mor. eccl.* l. 1, c. 5.

(4) *Conf.* l. 3, c. 6. Sed tu vita es animarum, vita vitarum, vivens te ipsa.

(5) *De mor. eccl.* l. 1, c. 8. Bonorum summa Deus nobis est. Deus est nobis summum bonum. *De natur. bon.* c. 7.

(6) *Enchirid.* c. 5. Plena visio ineffabilis pulchritudinis est summa felicitas. *De Trinit*, l. 1, c. 8. *De duab. anim.* c. 8. Quid enim nobis aliud praemium, quam vita aeterna promittitur, quae Dei cognitio est? *Quaest.* 83, q. 69. *Retract.* l. 1, c. 2.

(7) *De mor. eccl.* l. 1, c. 14. Nam quid erit aliud optimum hominis. nisi cui inhaerere est beatissimum? Id autem est solus Deus, cui inhaerere certe non valemus nisi dilectione amore, charitate.

(8) *Quaest.* 83. q, 35.

(9) *De doct. christ.* l. 1, c. 38.

Il va de soi que cette béatitude pour être suprême doit être éternelle, et de plus il faut que l'homme sache qu'elle ne peut finir, sans cette connaissance son bonheur laisse quelque chose à désirer (1) ; car la crainte de pouvoir perdre les biens qu'on a, nous empêche d'en jouir, et trouble ainsi la possession tranquille et béate, élément indispensable du vrai bonheur (2).

Il suit évidemment de ces principes que le bonheur parfait n'est pas de ce monde : cette vie ne dure pas toujours, personne ne réussit à échapper complètement à ses misères, les sens nous empêchent d'arriver à la contemplation de Dieu, condition essentielle du bonheur (3).

Il est donc démontré que le bonheur parfait appartient à l'autre vie, vérité que la philosophie chrétienne ne cesse d'opposer aux systèmes philosophiques qui renferment le bien suprême de l'homme dans les limites de cette vie passagère et mortelle. Si ici-bas nous pouvons pour ainsi dire commencer notre bonheur par la connaissance, l'amour, le service de Dieu, nous n'arriverons jamais au bonheur parfait (4), que nous réserve la vie future (5).

Ces prémisses autorisent la conclusion évidente que la destinée de l'homme dans cette vie consiste à réaliser sa fin, son bonheur en Dieu dans l'autre (6). Voilà le principe qui nous fournira la notion exacte du bien moral.

Si l'homme est destiné à réaliser son bonheur par la possession du bien suprême, le bien moral s'identifiera avec toute aspiration vers le bien suprême (7). Dans ce sens on dit parfaitement vrai en affirmant qu'on n'arrive au bien

(1) *De Trinit.* l. 13, c. 7. Quidquid amabitur, aderit, nec desiderabitur, quod non aderit; omne quod ibi erit, bonum erit, et summus Deus summum bonum erit, atque ad fruendum amantibus praesto erit, et quod est omnino beatissimum, ita semper fore certum erit.

(2) *Ibid.* l. 13, c. 8. Nullo modo esse poterit vita veraciter beata, nisi fuerit sempiterna. Conf. *De Civit. Dei.* l. 11, c. 4, c. 25.

(3) *Soliloq.* l. 1, c. 7.

(4) *De Civit. Dei* l. 19, c. 10. c. 20.

(5) *De doctr. christ.* l. 1, c. 39.

(6) *De Trinit.* l. 11, c. 6.

(7) *De mor. eccl.* l. 1, c. 6. Si Deum sequimur bene, si assequimur non tantum bene, sed etiam beate vivimus. Summum bonum appetere est bene vivere.

suprême que par le bien moral, et que la vertu est le seul moyen qui y conduise (1).

Ce principe général cependant ne suffit pas; il ne nous fournit pas une règle pratique et facile pour diriger nos actes vers la fin et le bien suprême. Nous voulons tous le bonheur, mais nous nous trompons souvent sur la route qui y mène sûrement (2). Or, c'est la loi divine qui nous trace le chemin conduisant au bonheur; voilà pourquoi Dieu a conféré à l'homme un grand bienfait en lui donnant une règle dont l'observatien le conduit infailliblement au bonheur (3).

La règle qui détermine d'une manière pratique le bien moral est la loi de Dieu. Celui seul tend vers Dieu et accomplit son devoir qui règle ses actes d'après la loi de Dieu, et réciproquement celui qui obéit à Dieu fait son devoir et s'approche de sa fin et de son bonheur.

Saint Thomas dans sa philosophie morale ne fait que systématiser et développer les doctrines de saint Augustin. Nous en détachons un seul chapitre.

Après avoir démontré que la béatitude appartient essentiellement à la faculté spéculative ou contemplative de l'intelligence (4), il cherche à déterminer l'objet dont la connaissance rendra l'homme parfaitement heureux.

La réponse ne peut être douteuse; en vertu des principes établis par saint Thomas, la béatitude, la fin suprême de l'homme consiste essentiellement dans la connaissance de Dieu (5).

En effet, si nos facultés sont spécifiées par leurs objets, une faculté sera d'autant plus noble et élevée, que son objet

(1) *De lib. arb.* l. 1, c. 4.

(2) *Ibid.* l. 2, c. 9

(3) *De Gen. ad litt.* l. 8, c. 13.

(4) *C. Dent.* l. 3, c. 26. Intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturae. *Summa theol.* 1. 2. q. 3. a. 4. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc, quod finis est praesens; non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse praesens voluntati. *C. Dent.* l. 3, c. 25. Intelligere autem est propria operatio substantiae intellectualis. Ipsa igitur est finis ejus.

(5) *Ibid.* l. c.

est plus noble et plus élevé. Or Dieu est l'objet suprême de notre connaissance intellectuelle; donc la connaissance de Dieu formera l'activité la plus noble et la plus parfaite de notre intelligence. Mais il est établi que la béatitude de l'homme ne peut consister que dans la plus noble activité de son intelligence.

Donc la connaissance de Dieu seule peut être la béatitude suprême de l'homme (1).

C'est ainsi que l'homme réalise sa fin d'une manière qui lui est propre et qui le distingue de tous les êtres créés. Si la similitude avec Dieu est la fin dernière de tous les êtres, les êtres intellectuels ressemblent à Dieu par leur seule nature d'une façon particulière et éminente. Cette ressemblance avec Dieu devient plus grande encore lorsqu'ils exercent en acte leur faculté de connaître, car Dieu est la connaissance toujours en acte. Elle devient plus parfaite encore quand ils connaissent Dieu, puisque Dieu se connaît en premier lieu lui-même, et en second lieu tout ce qui n'est pas lui dans son essence.

Les êtres intellectuels arrivent ainsi à la ressemblance la plus parfaite avec Dieu, et accomplissent la fin de tout être d'une manière plus parfaite que les créatures inférieures (2).

Mais l'homme peut connaître Dieu de différentes manières plus ou moins parfaites. Il y a une connaissance de Dieu naturelle à l'homme parce que sa raison le pousse à conclure du monde à une cause supérieure (3) ; il y a une connaissance de Dieu qui est le fruit de la réflexion et de la démonstration; il y a une connaissance que donne la foi, et enfin la vision intuitive de l'essence divine. En quelle connaissance consistera la béatitude ?

(1) *Cont. Dent.* l. 3. c. 25. Cognoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiae.

(2) *Ibid.* l. c. *In.* 4 *sentent.* dist. 49. q. 1. a. 3.

(3) *Cont. Dent.* l. 3, c. 38. Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus adest; sive hoc sit per hoc, quod Deum esse sit per se notum, sicut quibusdam videtur, sive (quod magis verum videtur) quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest; videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere, cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt ut in pluribus aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem vel qualis, vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habemus.

Saint Thomas prouve d'abord que la béatitude ne peut résulter de la connaissance de Dieu primordiale, confuse, commune à tous. Car la béatitude implique l'activité la plus parfaite du sujet; or la connaissance primitive n'est pas la plus parfaite, d'abord parce qu'elle est sujette à l'erreur et en second lieu parce qu'elle est trop universelle pour donner une notion caractéristique de son objet (1).

La connaissance démonstrative de Dieu ne constitue pas la béatitude. La béatitude doit être à la portée de tous les hommes; or, la connaissance démonstrative dépasse les forces du plus grand nombre; elle suppose l'activité la plus parfaite et, par conséquent, la connaissance la plus certaine; or la démonstration n'arrive pas à la certitude en plusieurs vérités relatives à Dieu, comme il est manifeste par la divergence des opinions en cette matière (2).

La connaissance basée sur la foi n'est pas à même de rendre l'homme complétement heureux. Si elle est plns parfaite par son objet matériel que la connaissance démonstrative, elle est moins parfaite par la façon de connaître, parce qu'elle ne produit pas l'évidence intrinsèque de la vérité. Par conséquent si la connaissance philosophiquc ne constitue pas la béatitude, la connaissance théologique peut encore moins avoir ce résultat (3). De plus la béatitude dépend essentiellement de l'intelligence, tandis que la foi relève essentiellement de la volonté qui commande l'adhésion de l'intellect à la vérité (4).

Il résulte de ces considérations que la béatitude ne peut consister que dans la vision intuitive de l'essence divine.

En effet la connaissance intellectuelle ayant comme objet propre l'essence de la chose ne sera parfaite que lorsqu'elle a atteint cette essence. Tant que nous connaissons Dieu seulement comme la cause des créatures sans le voir en lui-même,

(1) *Contr. Dent.* l. 3. c. 38.

(2) *Ibid.* l. 3, c. 39.

(3) *Ibid.* l. 3, c. 40.

(4) *Ibid.* l. c. Ostensum est supra quod ultima felicitas non consistit principaliter in actu voluntatis. In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas; intellectus enim assentit per fidem his, quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus. Non igitur in hac cognitione ultima hominis felicitas.

notre connaissance est imparfaite, et nous désirons posséder une connaissance plus parfaite. Ce désir empêche notre bonheur jusqu'au moment où nous arrivons à la connaissance parfaite, à la vision directe, immédiate et intuitive de Dieu (1).

Mais il est démontré que cette vision dépasse infiniment les forces et les exigences naturelles de tout être créé; elle est surnaturelle dans toute la rigueur du terme.

Comme la vision de Dieu suppose l'essence divine elle-même, remplaçant l'espèce intelligible par laquelle nous connaissons (2), Dieu doit disposer notre faculté à recevoir cette espèce au moyen d'un principe surnaturel, le *lumen gloriae* (3), et se communiquer à notre intelligence en guise d'espèce intelligible : « Oportet quod ipsa divina essentia copuletur intellectui ut forma intelligibilis (4). » Voilà pourquoi saint Thomas conclut : Beatitudo hominis consistit in quadam *supernaturali* Dei visione (5).

Nous avons cité ce texte pour répondre à une objection appuyée sur plusieurs témoignages de saint Thomas, où il semble affirmer qu'il y a dans l'homme un désir *inné*, *naturel* de voir Dieu face à face (6), de sorte que la vision béatifique, loin d'être un don surnaturel de la bonté divine, ne serait que la fin naturelle, le complément nécessaire de la nature humaine.

Cette conclusion répugne trop manifestement aux prin-

(1) *Summa theol.* 1. 2. q. 3. a. 8. Objectum intellectus est quod quid est, id est essentia rei. Unde in tantum procedit perfectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, non dicitur, intellectus attingere ad causam simpliciter quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium.... ut etiam sciat de causa quid est..... Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam, unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur, quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae.

(2) *Contr. Dent.* 1. 3. c. 51.

(3) *Ibid.* 1. 3. c. 53. 54.

(4) *Ibid.* 1. 3, c. 52.

(5) *Summa theol.* 2. 2. q. 2. a. 3.

(6) *Compend. theol.* c. 104. *De Trinit. Boetii.* q. ultima ad 5. *Summa theol.* 1. q. 12. a. 1. 1. 2. q. 3. a. 8. *Cont. Dent.* 1. 3, c. 50.

cipes de saint Thomas pour être vraie. En effet il distingue avec soin la béatitude naturelle résultant d'une connaissance abstractive de Dieu, de la béatitude surnaturelle consistant dans la vision intuitive de l'essence divine (1).

Il enseigne en termes explicites que dans la nature humaine, même innocente, il n'y a aucun désir naturel de voir Dieu face à face (2).

Il affirme en plusieurs endroits de ses ouvrages que la vision béatifique n'est nullement due à la nature humaine : « Carentia divinae visionis *dupliciter* competit alicui. Uno modo sic, quod non habet in se, unde possit ad divinam essentiam pervenire, et sic carentia divinae visionis competeret ei, qui in solis naturalibus esset, *etiam absque peccato*. Sic enim carentia divinae visionis non est *poena*, sed *defectus* consequens omnem naturam creatam, quia nulla creatura ex suis naturalibus potest pervenire ad divinam visionem... (3). »

Parlant des enfants morts sans baptême, saint Thomas établit la doctrine suivante. Une volonté bien réglée ne désire que ce qui lui est dû, or la volonté des bienheureux est parfaitement réglée, par conséquent ils ne désirent pas des choses qui ne leur sont pas dues. D'autre part, même la seule connaissance de la vision béatifique n'est due à aucun titre à la nature humaine. Par conséquent les âmes bienheureuses ne la désirent pas, ne souffrent pas de son absence parce que la fin naturelle dont elles jouissent ne leur laisse rien à désirer (4).

Parmi les passages qu'on nous oppose il y en a, où saint Thomas parle en théologien, et il y en a d'autres, où il discute la question en philosophe contre les Gentils. Dans les premiers il suppose l'ordre surnaturel où la créature est appelée gratuitement à la vision béatifique. Dans cet ordre le désir de connaître Dieu se transforme grâce aux lumières de la foi dans le désir de la vision béatifique. « Aliud est bonum ultimum quod considerat philosophus et theologus. Philosophus considerat quasi bonum ultimum, quod est

(1) *De Verit.* q. 22. a. 7. *In* 4 *Sent.* dist. 49. q. 1. a. 3. *Summa theol.* 1. 2. q. 5. a. 8 ; q. 9. a. 6. ad 3.

(2) *In* 3 *Sent. dist.* 23. q. 1. a. 4. *De Verit.* q. 27. a. 2. *Ibid.* q. 14. a. 2.

(3) *Quaest Disp. De Malo* q. 4. a. 1. ad 14.

(4) *In* 2 *Sent dist.* 33. q. 2. a. 2.

INSTITUTE OF MEDIÆVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

humanis viribus proportionatum. Sed theologus considerat, quasi bonum ultimum id, quod *est naturae facultatem excedens* (1). »

Lorsque saint Thomas considère la question au point de vue philosophique, il établit d'une manière négative la possibilité de la vision béatifique.

En comparant la créature raisonnable avec la créature privée de raison, il montre que la première présente la *puissance obédientielle* d'être élevée par la grâce à la fin surnaturelle. Il n'y a rien d'absurde ou de contraire aux principes de la raison, en ce que Dieu appelle la créature raisonnable à le voir au moyen de la grâce d'une manière immédiate et intuitive

De cette manière on explique parfaitement les doctrines de saint Thomas sans le mettre en contradiction manifeste avec ses propres principes.

§ 3.

La loi.

Tout être créé a des lois, car tout être appelé à réaliser une fin a besoin d'une règle qui dirige et gouverne ses opérations. Ce principe directif que représente l'idée première de la loi résulte des rapports nécessaires qui existent entre la nature de l'être et sa fin propre. En effet, le point de départ (la nature) et le point d'arrivée (la fin) étant donnés, la direction qui conduit de l'un à l'autre est pareillement tracée et déterminée. Voilà pourquoi la loi « ratio ex rerum natura profecta » (2) exprime les rapports nécessaires qui découlent de la nature des choses. Si la loi dépend de la nature des êtres, l'idée générale que nous venons de donner ne suffit pas pour caractériser la loi qui gouverne les actions humaines.

Les êtres dépourvus de raison et de liberté obéissent à des lois qui s'identifient avec leurs forces d'agir et sont inhérentes à leur principe d'action. Voilà pourquoi leurs actions fatales ne créent aucune espèce d'obligation ou de devoir.

(1) *De Verit.* q. 14. a. 2.
(2) Cicéron, *De leg.* l. II, c. 4.

Ainsi les forces physiques, chimiques, végétatives, sensitives agissent fatalement parce que la loi qui les dirige s'identifie avec leur essence.

Au contraire, dans les êtres doués de raison et de liberté la loi se présente comme substantiellement distincte de leurs facultés et s'imposant au principe intérieur qu'elle doit diriger.

De même que la loi des êtres inanimés est l'expression de leurs rapports nécessaires avec leur destination finale, la loi directive de nos actions représente la connexion nécessaire des moyens avec la fin, mais dans les êtres inanimés elle est intrinsèque au principe d'action, dans les êtres libres elle est extrinsèque et distincte du principe qu'elle dirige et gouverne.

Il y a encore une autre différence notable qui distingue la loi morale de la loi physique. La première comprend un principe d'obligation, un ordre qui tout en obligeant la liberté lui laisse le pouvoir de l'accomplir ou de le transgresser. Il suffit de consulter la voix de la conscience pour se convaincre de cette assertion. Le châtiment que s'inflige à lui-même l'homme coupable est un phénomène qui ne s'explique que par le caractère obligatoire de la loi. La conscience réclame avant la violation du devoir, elle proteste au moment où le crime s'accomplit, elle condamne et châtie après avoir été méconnue. Voilà des faits incontestables qui prouvent que la loi morale ne comprend pas seulement des vérités qui éclairent, mais encore de véritables injonctions ou interdictions. L'homme a le triste pouvoir de les méconnaître, de les combattre, mais il ne peut les dépouiller de leur caractère obligatoire et impératif.

Si nous ajoutons à l'élément générique de la loi (un principe dirigeant l'être vers sa fin) l'élément spécifique nous définirons la loi morale : une règle donnée par le supérieur à l'inférieur pour le conduire à sa fin propre.

La loi suppose essentiellement deux termes, le supérieur ou la source de l'obligation, et l'inférieur ou le sujet de l'obligation. L'idée de loi implique l'idée de législateur; or, le titre de législateur convient aussi peu à l'être créé que celui de créateur; la loi qui régit la créature est au-dessus d'elle et la domine.

L'homme comme tel n'est sujet à aucun homme, car tous ont la même nature, ils sont appelés tous à la même fin, et tous disposent des mêmes moyens. Dieu seul jouit vis-à-vis de ses créatures d'une autorité suffisante à enchaîner leur liberté par des prescriptions absolues. C'est donc à la cause première, au suprême ordonnateur des hommes et des choses qu'il faut remonter pour trouver le législateur de la loi morale. L'homme est *lié*, *tenu* au devoir par la sagesse infinie qui lui assigne une fin digne de sa bonté infinie, et lui prescrit les moyens proportionnés à sa nature, et au but de son existence. Il y a une loi dont toutes les lois dépendent et relèvent, c'est la loi divine et éternelle (1).

Dieu en connaissant son essence infinie d'une manière compréhensive la connaît parfaitement en elle-même et dans ses imitations possibles. A ce dernier point de vue elle lui présente les types de toutes les créatures existantes ou possibles (2). De même que Dieu connaît son essence, la vérité infinie, il l'aime, comme le bien absolu, objet propre de sa volonté infinie. Il l'aime tant en elle-même que dans son imitabilité et par conséquent il veut nécessairement les rapports essentiels des êtres, dont son essence est la source et la cause exemplaire. Cette volonté nécessaire, immuable et éternelle par laquelle Dieu, en contemplant l'imitabilité de son essence, veut les essences métaphysiques et leurs rapports nécessaires constitue la loi éternelle (3).

Nous avons considéré jusqu'ici l'essence divine comme la source de la possibilité de toutes choses. « Il est dit dans les saintes Ecritures, dit saint Augustin, l'esprit de la sagesse est multiple parce qu'il a plusieurs choses en lui. Mais ce qu'il a il l'est; et il est toutes choses dans son unité.

(1) Cicéron, *De leg.* l. II, c. 4. Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis fuisse excogitatam, neque scitum esse aliquod populorum, sed aeternum quidquam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia.

(2) S. Thomas, *Summa theol.* I. q. XV, a. 4.

(3) Saint Augustin, *de diversis quaest.* q. 46. Quodsi hae rerum omnium creandarum creaturarumque rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse... non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent, quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquomodo est.

Car il n'y a pas plusieurs sagesses, mais une seule dans laquelle sont les immenses et infinis trésors des choses intelligibles, qui contiennent toutes les essences invisibles et immuables des choses même visibles et changeantes, qui ont été faites par lui; parce que Dieu n'a rien fait qu'il ne sût ce qu'il faisait, ce que l'on ne peut pas même dire de tout homme artisan. Si donc il a tout fait avec intelligence, il connaissait toutes les choses qu'il a faites (1). »

Parmi le nombre indéfini de créatures possibles représentées par l'intelligence divine, Dieu choisit quelques essences destinées à l'existence dans le temps. Cet acte de Dieu, ce choix déterminant les existences s'appelle la création idéale, éternelle, et la collection des êtres appelés à l'existence avec leurs rapports essentiels est dite : le monde idéal, le monde intelligible.

Ce choix de Dieu émane de sa liberté souveraine et indépendante, car infiniment heureux en lui-même, Dieu n'a pas besoin de la création des êtres finis. Cependant en vertu de sa perfection absolue, il ne peut pas ne pas se conformer dans l'exécution de son plan aux idées de son intelligence. Il choisit librement le monde idéal, mais il veut nécessairement les essences et les rapports essentiels des êtres qu'il renferme (2).

Cette volonté de Dieu qui conformément aux idées de sa sagesse veut les essences et les rapports essentiels des êtres qu'il destine à l'existence, cette volonté s'appelle *loi éternelle*.

Du monde idéal nous passons au monde réel que Dieu produit selon le plan qu'il a conçu. Si la création est un acte libre, elle est néanmoins nécessairement conforme aux idées-modèles. De même que l'artiste voit d'abord la forme de son œuvre avant de l'exécuter, Dieu voyait toutes les créatures dans son intelligence avant de les produire. Car il ne pouvait voir en dehors de lui les formes des choses; voilà pourquoi toute créature existe en Dieu avant d'exister en elle-même (3).

(1) *De Civit. Dei*, l. XI, c. 10.

(2) Saint Augustin, *Lib. de divers. quaest.* q. 46. Quis audeat dicere Deum omnia irrationabiliter condidisse? Quodsi recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo qua equus, hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus.

(3) *Ibid.* Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente

D'ailleurs si Dieu avait créé le monde d'après un plan indépendant de ses idées, il aurait renoncé à sa perfection souveraine. En conséquence le monde idéal et éternel est le modèle, le prototype du monde réel, et le monde réel est l'expression exacte, la représentation parfaite du monde idéal.

Dieu veut le monde réel formé sur le monde idéal ; il veut la conformité complète entre l'ordre métaphysique et l'ordre physique qu'il réalise par la création ; enfin en vertu de sa perfection absolue, il veut la permanence et l'inviolabilité de cette conformité. La même volonté éternelle, immuable et nécessaire, qui veut l'existence des êtres conformes aux idées divines, veut aussi que les êtres conservent cette conformité.

Cette volonté conforme à l'intelligence divine qui ordonne la conservation de l'ordre naturel et qui défend ce qui y est contraire s'appelle au sens rigoureux la loi éternelle. Saint Augustin la définit : « Lex est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans (1). »

On voit comment cette définition résume l'analyse que nous avons donnée, elle rapporte la loi en même temps à l'intelligence et à la volonté de Dieu. La loi est une règle obligatoire, comme *règle* elle appartient à l'intelligence qui conçoit le monde idéal avec ses relations essentielles, comme *principe d'obligation* la loi appartient à la volonté décrétant l'existence des êtres, et les devoirs qui découlent de leurs relations essentielles.

Nous arrivons au même concept de la loi éternelle par la considération de la fin du monde. Dieu, la Sagesse infinie en créant les êtres se propose une fin digne de lui, savoir la manifestation de sa gloire, découlant de la connaissance et de l'amour des créatures raisonnables.

Il ramène donc directement ou indirectement toutes choses à la manifestation de ses attributs. Aussi tous les êtres

creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat, nam hoc opinari sacrilegum est. Conf. Albertum Magn. *Comp. theol. verit.* l. 1, c. 15.

(1) *Contra Faustum*, l. 22. c. 27.

sont assujettis à des lois conformes à leur nature. Tout se fait avec ordre, mesure et proportion dans ce vaste univers, tout concourt à la majestueuse harmonie que présente le spectacle de la nature. Par conséquent chaque créature tient dans le plan divin sa place propre, ses fonctions déterminées au moyen desquelles elle doit concourir à réaliser le but final. La loi éternelle représente l'action de la Providence dans la réalisation du but de l'univers ; l'ensemble des rapports finaux qui relient les êtres de la création ; le plan divin que chaque créature doit exécuter sous peine de perdre sa fin propre.

C'est l'idée de saint Thomas lorsqu'il définit la loi éternelle : « Lex aeterna est divinae sapientiae ratio, secundum quod est omnium actuum et motuum in proprios fines directiva. Sicut ratio divinae sapientiae in quantum per eam cuncta sunt creata rationem habet artis, exemplaris vel ideae ; ita ratione divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis (1). » Et ailleurs : « Aeternus divinae legis conceptus habet rationem legis aeternae secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipse praecognitarum (2). »

La loi éternelle est la source de toutes les lois, sans elle aucune n'aurait de force obligatoire (3). Car l'ordre est nécessaire au monde, et il s'y manifeste d'une manière brillante et incontestable. Or, l'ordre exige une intelligence qui conçoive, et une volonté qui l'exécute et le maintienne. Cette raison et cette volonté de la cause du monde constitue la loi éternelle.

On ne peut nier son existence sans nier l'existence de l'ordre et faire violence aux principes évidents de la raison.

Saint Thomas définit la loi naturelle une participation de la loi éternelle dans les créatures, par laquelle elles sont dirigées vers leur fin propre.

Dieu en créant le monde le fait nécessairement conforme à ses idées, de façon que les êtres créés reproduisent exactement dans leurs essences et leurs rapports essentiels le

(1) *Summa theol.* I, II, q. 98, a. 3.

(2) *Ibid.* q. 91, a. 1. ad 1. Cf. Suarez, *De legib.* l. 2. c. 3.

(3) Saint Augustin, *De lib. arb.* l. 1, c. 6. Lex aeterna moderatrix humanarum. Lex aeterna ea est, qua justum est ut omnia sint ordinatissima.

monde idéal. L'ordre du monde idéal conçu et voulu par Dieu ou la loi éternelle se retrouve dans le monde réel. Cette impression ou participation de la loi éternelle qui dirige tous les êtres vers leur fin s'appelle la loi naturelle. Il est évident cependant que cette participation, appropriée à la nature des êtres, n'est pas la même pour les êtres dépourvus ou doués de raison et de liberté. Les premiers destinés à réaliser fatalement leur fin obéissent à une impulsion irrésistible, les seconds destinés à réaliser librement leur fin obéissent à une loi qui sauvegarde complétement leur liberté. Voilà pourquoi la loi naturelle proprement dite est la participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable qu'elle dirige vers sa fin propre (1).

La loi éternelle et immuable de l'ordre considérée en Dieu s'appelle la loi *éternelle* parce que sa raison qui conçoit les idées intelligibles du vrai est éternelle, et que la volonté qui approuve et veut l'ordre conçu par la raison est également éternelle. Cette même loi considérée dans l'intelligence humaine où elle se manifeste par la contemplation de l'ordre devient la loi *naturelle*. A peine l'intelligence découvre-t-elle l'ordre, qu'elle y voit la manifestation d'une raison essentiellement juste. Aussi conclut-elle à l'existence de Dieu, législateur et ordonnateur suprême. Arrivée à cette notion, elle comprend que l'ordre est le but que doivent réaliser les créatures dans ce monde, si elles veulent entrer dans les intentions de leur Auteur. De cette manière l'ordre ne présente pas seulement un caractère théorique, mais encore un caractère pratique de règle invariable, à laquelle tout être raisonnable doit conformer ses actes. Le jugement de l'intellect

(1) Saint Thomas, *Summa theol.* I, II. q. 91. a. 2. Lex cum sit regula et mensura dupliciter potest esse in aliquo : uno modo sicut in regulante et mensurante; alio modo sicut in regulato et mensurato; quia in quantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur a lege aeterna regulentur et mensurentur, manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori modo divinae providentiae subjacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens, unde et in ipsa participatur ratio aeterna per quam habet naturalem inclinationem in debitum actum et finem, et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.

affirmant et approuvant l'ordre devient la règle des actes de la volonté. Et comme l'ordre est fondé sur les rapports immuables des essences, et qu'il est conforme aux principes de la raison, la règle qui l'exprime et l'impose prend à bon droit le nom de loi naturelle.

Cette loi a toujours existé, dit saint Augustin (1), car elle découle de la nature humaine condamnant les méchants qui font aux autres ce qu'ils ne veulent pas qu'on leur fasse. Elle est inscrite dans le cœur de l'homme et présente un caractère d'évidence irrésistible (2). Tous la connaissent et l'appliquent sans hésiter parce qu'ils comprennent la force absolument obligatoire de ses prescriptions (3). Elle comprend les actions intrinsèquement bonnes ou mauvaises, c'est-à-dire conformes ou contraires aux rapports essentiels des êtres. Déjà saint Augustin connaissait la distinction que font les scolastiques entre les actions qui sont mauvaises parce qu'elles sont défendues, et les actions qui sont défendues, parce qu'elles sont mauvaises en elles-mêmes. « Non ideo malum est adulterium quia vetatur lege, sed ideo vetatur lege quia malum est (4). » Il y a de l'avis de saint Augustin une moralité antérieure à la loi et indépendante de la volonté du législateur. Certaines actions, abstraction faite de toute loi, sont bonnes ou mauvaises suivant qu'elles sont conformes ou contraires aux relations essentielles des êtres. Il existe un ordre naturel obligatoire que la loi ne crée pas, mais qu'elle suppose et sanctionne de son autorité.

La vérité, dit saint Augustin, a inscrit dans nos cœurs par la main du Créateur les premiers principes de la morale, personne ne pouvait les ignorer même avant l'existence de la loi (écrite), et c'est ainsi que Dieu juge ceux qui n'ont pas reçu la loi. Mais pour que les hommes ne pussent pas se plaindre de manquer de la connaissance nécessaire, Dieu a

(1) *Ad. Bonif.* l. 3, c. 4. Erat lex naturalis ab initio, cum homines iniquos natura ipsa convinceret, aliis facientes quod sibi ipsis fieri noluissent.

(2) *Epist.* 89. Lex est in ratione hominis, qui jam utitur arbitrio libertatis, naturaliter in corde conscripta, qua suggeritur ne aliquid faciat quisque alteri, quod pati ipse non vult

(3) *Tract.* 49 *in Joan.* Ecce lex in corde tuo, quod non vis pati, facere noli. *Ibid.* Homo crescendo incipit accedere ad rationales annos ut legem sapiat naturalem, quam omnes habent in corde fixam.

(4) *De lib. arb.* l. 1, c. 3.

fait inscrire sur les tables ce qu'ils ne voulaient pas lire dans leur cœur. Il a mis sous leurs yeux ce qu'ils étaient obligés de voir dans leur conscience, et il a forcé l'homme par sa voix extérieure de réfléchir sur lui-même (1).

Saint Augustin reconnaît l'existence d'une loi nécessaire, immuable, commune à tous les hommes (2), fondée sur l'essence et les rapports essentiels des choses, la règle absolue des actions humaines.

Pour connaître la loi morale dans toute sa perfection et toute son étendue nous devons consulter la révélation. Celle-ci ramène tous les préceptes à la loi de l'amour ; vous aimerez Dieu votre Seigneur au-dessus de toutes choses et votre prochain comme vous-même (3). La première chose à faire pour marcher dans la voie de notre fin, c'est d'aimer Dieu, et de l'aimer pour lui-même (4). C'est à lui que nous devons rapporter tout ce que nous pensons, tout ce que nous faisons (5) et lui offrir ainsi le sacrifice de nous-mêmes par l'amour (6).

C'est ainsi que nous pouvons préparer ici-bas notre bonheur dans la vie éternelle. L'amour de Dieu et par l'amour le sacrifice de nous-mêmes, voilà le premier devoir. A vrai

(1) *In Psalm.* 57. Manu formatoris nostri, in ipsis cordibus nostris veritas scripsit, quod tibi non vis fieri, ne facias alteri. Hoc et antequam lex daretur nemo ignorare permissus est, ut esset unde judicarentur et quibus lex non esset data. Sed ne sibi homines aliquid defuisse quereruntur, scriptum est et in tabulis, quod in cordibus non legebant. Non enim et scriptum non habebant, sed legere nolebant. Oppositum est oculis eorum quid in conscientia videre cogerentur, et quasi forinsecus admota voce Dei, ad interiora sua homo compulsus est.

(2) *Psalm.* 118 *conc.* 25. Nullus est qui faciat alteri injuriam, nisi qui fieri sibi nolit. Et in hoc transgreditur naturae legem, quam non sinitur ignorare, dum id quod facit non vult pati.

(3) *De mor. eccles.* l. 1, c. 7, 8.

(4) *Ibid.* l. 1, c. 11. Maximum ergo, quod ad beatam vitam ducit, primumque mandatum est : Diliges dominum Deum tuum.

(5) *De doctr. Christ.* l. 1, c. 22 Diliges Deum ex toto corde, et ex tota mente, ut omnes cogitationes et omnem vitam et omnem intellectum in illum conferas. a quo habes ea ipsa, quae confers.

(6) *De civ. Dei* l. 10, c. 4. Dei altare est cor nostrum, ei cruentas victimas caedimus, quando usque ad sanguinem pro ejus veritate certamus, et suavissimum adolemus incensum, cum in ejus conspectu pio sanctoque amore flagramus, ei dona ejus in nobis nosque ipsos vovemus et reddimus, ei sacrificamus hostiam humilitatis et laudis in ara cordis igne fervidae caritatis.

dire, l'amour de Dieu et le renoncement à nous-mêmes sont deux concepts identiques, car l'un et l'autre demandent que l'homme se donne tout à Dieu pour le posséder un jour complètement (1). Si nous devons à Dieu l'amour, nous lui devons aussi le sacrifice de nous-mêmes (2).

L'amour de Dieu engendre l'amour de nous-mêmes et du prochain. Le précepte de nous aimer nous-mêmes peut sembler superflu, puisque l'amour propre est naturel à l'homme (3). Mais Dieu devait en déterminer le mode et les limites (4).

Cette détermination résulte de la loi qui nous commande l'amour de Dieu. Car nous nous aimons d'une manière convenable, lorsque nous cherchons notre véritable bien, savoir lorsque nous aimons Dieu. En effet, aimer Dieu c'est rechercher le bien suprême, le seul qui puisse satisfaire l'immensité de nos désirs, et nous rendre heureux et parfaits (5).

Il en est de même de l'amour du prochain ; nous l'aimerons comme nous-mêmes, si nous lui facilitons l'acquisition du bien suprême, soit en ne lui refusant pas les moyens d'y arriver (6), soit en lui procurant ces mêmes moyens, selon la mesure de nos forces.

Ce devoir fondamental est la source de tous nos devoirs

(1) *Ibid.* l. 10, c. 6. Unde ipse homo Dei nomine consecratus et Deo devotus, in quantum mundo moritur ut Deo vivat, sacrificium est... Si ergo corpus, quo inferiore tamquam famulo vel instrumento utitur anima, cum ejus bonus et rectus usus ad Deum refertur, sacrificium est : quanto magis anima ipsa, cum se refert ad Deum, ut igne amoris ejus accensa, formam concupiscentiae saecularis amittat, eique tanquam formae incommutabili subdita reformetur, fit sacrificium.

(2) *Ibid.* l. 10, c. 19. Invisibile sacrificium in cordibus nostris nos ipsi Deo esse debemus.

(3) *De doctr. Chrisn.* l. 1, c. 23.

(4) *Ibid.* l. 1, c. 25.

(5) *De mor. eccl.* l. 1, c. 26. Non enim fieri potest, ut se ipsum, qui Deum diligit, non diligat : immo vero solus se novit diligere, qui Deum diligit. Si quidem ille se satis diligit, qui sedulo agit, ut summo et vero perfruatur bono ; quod si nihil est aliud, quam Deus, quis cunctari potest, quia sese amet, qui amator est Dei ?

(6) *Ibid.* l. c. Diliges proximum tuum, sicut teipsum. Te autem salubriter diligis, si plus quam te, diligis Deum. Quod ergo agis tecum, id agendum cum proximo est, hoc est, ut etiam ipse perfecto amore diligat Deum. Non enim eum diligis tanquam teipsum, si non ad id bonum, ad quod ipse tendis, adducis. — *De doctr. Chrisna.* l. 1, c. 22.

envers notre prochain, qui se rapportent en partie à son corps, en partie à son âme (1). Si notre amour envers le prochain doit être ordonné (2), jamais il ne peut exclure aucun homme, même notre ennemi, car Dieu aime aussi nos ennemis, et nous devons aimer ce que Dieu aime (3).

En résumé nous devons aimer Dieu en premier lieu et par-dessus toutes choses, ensuite nous devons aimer notre âme, après notre prochain et enfin notre propre corps (1). Si l'amour de nous-mêmes et du prochain résulte de l'amour de Dieu, il ne peut être un amour de *jouissance*, mais il est un amour d'*usage* (5), qui nous ramène à l'amour de Dieu (6).

Il en résulte que nous vivons conformément aux prescriptions de la loi morale, lorsque nous aimons Dieu au-dessus de tout : « Nil aliud est bene vivere, quam toto corde, tota anima, tota mente Deum diligere (7). »

La vertu d'après saint Augustin est une disposition de l'âme conforme à la nature et à la raison qui lui fait pratiquer le bien avec amour, avec facilité et constance (8). On peut la définir aussi avec les anciens : *ars recte vivendi* (9). Elle ne demande pas l'exclusion complète de toute affection et de toute émotion, elle n'implique pas l'apathie des stoïciens, condamnée tant par la raison que par la religion chrétienne (10). La vertu laisse subsister tous les sentiments humains, seulement elle les soumet à la loi morale, et aux exigences de notre destinée (11). Il appartient à la vertu de

(1) *De mor. eccles.* l. 1, c. 26, 27.

(2) *De doctr. chrisna*, l. 1, c. 28.

(3) *Ibid.* l. 1, c. 29. *Contr. Faustum* l. 19, c. 24. *Conf.* l. 4, c. 9 Beatus, qui amat te, et amicum in te, et inimicum propter te.

(4) *De doctr. chrisna* l. 1, c. 23, 27.

(5) *Ibid.* l. 1, c. 22.

(6) *Ibid.* l. 1, c. 22. Quidquid aliud diligendum venerit in mentem, illuc rapiatur, quo totius dilectionis impetus currit.

(7) *De mor. eccl.* l. 1, c. 25.

(8) *C. Jul. Pelag.* l. 4, c. 3. Virtus est animi habitus naturae modo ac rationi consentaneus.

(9) *De Civit. Dei* l. 4, c. 21. Ars bene recteque vivendi virtus a veteribus definita est.

(10) *Ibid* l.14, c. 9. Porro si ἀπαθεια illa dicenda est, cum animum contingere omnino non potest ullus affectus, quis hunc stuporem non omnibus vitiis judicet esse pejorem.

(11) *Ibid.* l, 9, c. 5.

modérer les passions, de les contenir dans les justes limites, de les faire servir à la justice ; elle ne peut avoir pour fonction de les déraciner d'une manière complète, car cette destruction répugne à la nature humaine (1). Lorsque l'Ecriture sainte nous dit qu'il faut haïr la chair, cela ne veut pas dire que nous devons tuer le corps, mais que nous devons combattre nos mauvais penchants, les dominer et les soumettre à l'empire de la raison (2).

Ainsi la vertu, loin d'être contraire à la nature, répond à ses plus nobles aspirations. Elle perfectionne l'homme et sanctifie par cette perfection même le corps (3) ; elle délivre l'homme de l'esclavage des passions et lui donne ainsi la véritable liberté : *Deo servire libertas* (4). Ce mot de saint Augustin aussi vrai que profond nous donne la mesure et les limites de la véritable liberté. L'homme ne croit que trop souvent qu'en secouant le joug de la loi et de la discipline, il gagne en liberté et en indépendance. Il se trompe, car plus nous obéissons à nos mauvais penchants, plus nous transgressons la loi, plus nous agissons suivant notre volonté, contraire à la volonté divine, plus nous sacrifions notre liberté pour devenir esclaves du préjugé, de la passion, de l'intérêt, plus nous dérogeons à notre dignité d'homme, dont le plus beau titre au respect est d'être l'esclave de la loi.

L'homme, être créé et contingent, dépend nécessairement de Dieu. L'affranchir de toute règle et de toute loi, c'est le dégrader au lieu de le relever. Bossuet développe magnifiquement cette pensée d'après Tertullien. « Il a fallu que Dieu donnât des lois à l'homme, non pour le priver de sa liberté, mais pour lui témoigner de l'estime : *Legem... bonitas erogavit, consulens homini quo Deo adhaeret, ne non tam liber, quam abjectus videretur*. Et certes, cette liberté de vivre sans lois eût été injurieuse à notre nature. Dieu eût témoigné qu'il méprisait l'homme s'il n'eût pas daigné le conduire et lui prescrire l'ordre de sa vie ; il l'eût traité comme

(1) *Ibid.* l. c.

(2) *De doctr. christ.* l. 1, c. 24.

(3) *De Civit. Dei* l. 1, c. 16. Virtus, qua recte vivitur, ab animi sede membris corporis imperat, sanctumque corpus fit usu sacratae voluntatis.

(4) *De vera relig.* c. 46. Cf. *De lib. arb.* l. 2, c. 13.

les animaux, auxquels il ne permet de vivre sans lois que par le peu d'état qu'il en fait, et qu'il ne laisse libres de cette manière, dit le même Tertullien, que par mépris : *Aequandus famulis suis ceteris animalibus, solutis a Deo et ex fastidio liberis.* Quand donc les hommes se plaignent des lois qui leur ont été imposées, quand ils voudraient qu'on les laissât errer sans ordre et sans règle au gré de leurs désirs aveugles, ils n'entendent pas, dit le saint Psalmiste, quel est l'honneur et la dignité de la nature raisonnable, puisqu'ils veulent qu'on les compare et qu'on les mette en égalité avec les animaux brutes, privés de raison. »

La vertu, dit saint Augustin, c'est le bonheur, et le vrai bonheur.

« Il ne s'agit pas pour nous de ne rien aimer, mais de ne point aimer le monde, afin d'aimer librement celui qui a fait le monde. Engagée en effet dans l'amour terrestre, l'âme a, pour ainsi parler, de la glu aux aîles, elle ne peut voler. Mais, purifiée des sordides affections du siècle, elle prend son vol, et délivrée de toute entrave, s'élève au sein de Dieu, comme portée sur deux aîles, c'est-à-dire sur les deux préceptes de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain. Où l'âme s'éléverait-elle en volant, si ce n'est en Dieu, puisque c'est en aimant qu'elle s'élève (1)? »

Pour déterminer le concept de la vertu, saint Thomas commence par expliquer la nature de l'*habitude* (habitus) qu'il définit : « Habitus est quaedum dispositio alicujus subjecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem (2). »

Cette disposition qui perfectionne la puissance relativement à son acte propre, ne peut affecter que les puissances, dont l'activité indéterminée par elle-même se rapporte à plusieurs objets. Car c'est la fonction propre de l'habitude de supprimer cette indétermination pour rendre l'activité de la puissance plus stable, plus continue, plus facile (3).

Or nous concevons la vertu comme une habitude, comme une perfection de la volonté qui la dispose à agir conformé-

(1) *Enarr. in Ps.* CXXI 1. *De mor. eccl.* l. 1, c. 22.
(2) *Summ. theol.* l. 2, q. 50, a. 1.
(3) *Ibid.* l. 2, q. 49, a. 4.

ment à sa nature raisonnable (1). La vertu est une bonne habitude. Mais il y a deux espèces de bonnes habitudes; les unes nous rendent *capables* d'agir d'une manière convenable sans produire l'action elle-même; les autres ne nous donnent pas seulement la puissance d'agir conformément à la nature, mais elles donnent pour ainsi dire *l'acte lui-même*. Ainsi en vertu de la justice nous ne sommes pas seulement portés à donner à chacun ce qui lui revient, mais nous agissons conformément à cette prescription. Or la vertu impliquant l'idée de perfection ne s'applique à proprement parler qu'aux habitudes de la seconde espèce qui, suivant le langage de saint Thomas, « reddunt bonum opus in actu et simpliciter faciunt bonum habentem (2).

A l'aide de ces principes saint Thomas adopte et justifie la définition de la vertu donnée par saint Augustin: « Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur. » Cette définition comprend tous les éléments essentiels du concept. La vertu est une *qualité* (ou si l'on préfère le nom spécifique au genre une *habitude*) de l'âme ; elle est une *bonne* qualité, car elle dispose la volonté à agir conformément à sa nature, destinée à posséder le bien absolu; elle donne à l'homme la *possibilité* de faire le bien (qua recte vivitur) et en même temps *l'acte* (qua nemo male utitur) (3).

La vertu ne mérite pas son nom si elle ne conduit pas l'homme au bien suprême ; si elle ne le rapproche pas de sa destinée éternelle (4). Il en résulte que la vertu fondamentale,

(1) *Ibid.* l. 2, q. 55, a. 3.

(2) *Ibid.* q. 56, a. 3. Dicendum quod virtus est habitus, quo aliquis bene utitur. Dupliciter autem ordinatur habitus ad bonum actum : uno modo in quantum per hujusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum; sicut per habitum grammaticae habet homo facultatem recte loquendi non tamen grammatica facit, ut homo semper recte loquatur... alio modo aliquis habitus non solum facit, facultatem bene agendi, sed etiam facit ut aliquis recte facultate utatur, sicut justitia non solum facit... quod homo sit promptae voluntatis ad juste operandum, sed etiam facit, ut juste operetur.

(3) *Ibid.* p. 55, a. 4. *In* II *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 2. *De virtut.* q. 1, a. 2.

(4) *De Civ. Dei.* l. 5, c. 12. Neque enim est vera virtus, nisi quae ad eum finem tendit, ubi est bonum hominis, quo melius non est. — l. 19, c. 10. Tunc est vera virtus, quando et omnia bona, quibus bene utitur. et quidquid in bono usu bonorum et malorum facit. et seipsam ad eum finem refert, ubi nobis talis et tanta pax erit, qua melior et major esse non possit.

dont toutes les autres dépendent, est l'amour de Dieu. La vertu n'est pas parfaite tant qu'elle n'est pas informée par l'amour, par le sacrifice qui lui donne sa puissance et sa vitalité. Dans ce sens l'amour renferme toutes les vertus, ou plutôt les vertus ne sont que l'amour dans ses divers rapports. Ceci s'applique spécialement aux vertus cardinales (1).

La tempérance est l'amour par lequel l'homme se donne tout entier et immaculé à Dieu (2).

Le courage chrétien est l'amour qui tolère et souffre tout pour Dieu (3).

La justice est l'amour maître des passions inférieures (4) ne voulant servir que Dieu seul.

La prudence est l'amour discernant avec sagesse entre les moyens et les obstacles du salut (5).

Les vertus cardinales ne présentent ainsi que des rayons du même foyer, l'amour ; il en est de même de toutes les vertus.

Si la vertu en général nous conduit au salut, cela s'applique surtout à l'amour ; aussi sans l'amour nos bonnes œuvres n'ont pas de valeur pour la vie éternelle (6).

Si au contraire nos bonnes actions découlent de l'amour, elles se transforment en sacrifices agréables à Dieu, puisqu'elles participent de la nature de leur source (7).

(1) *De mor. eccl.* l. 1, c. 15. Nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summun amorem Dei. Nam illud, quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur.

(2) *Ibid.* l. c. Temperantia est amor integrum se praebens ei, quod amatur. c. 19.

(3) *Ibid.* l. c. Fortitudo est amor, facile tolerans omnia, propter quod amatur, c. 22.

(4) *Ibid.* l. c. Justitia est amor soli amato serviens et propterea recte dominans.

(5) *Ibid.* l. c. Prudentia est amor, ea quibus adjuvatur, ab eis, a quibus impeditur, sagaciter seligens.

(6) *De grat. Christi.* l. 1, c. 26. Nihil omnino boni sine dilectione, quod ad pietatem veramque justitiam pertinet, fieri potest. Ubi non est dilectio, nullum opus bonum imputatur, nec recte bonum opus vocatur. *Contra Jul. Pelag.* l. 4, c. 3.

(7) *De Civ. Dei* l. 10, c. 6. Proinde verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possumus.

L'amour débute par la crainte (1), mais plus il croît, plus la crainte recule et diminue. Aussi la crainte servile répugne à l'amour, tandis que la crainte filiale l'accompagne jusque dans la vie éternelle (2).

Il ne faut pas cependant condamner la crainte servile d'une manière absolue. Lorsque saint Augustin affirme que, sous peine de péché, il faut agir par amour de la justice et non par crainte (3), il entend parler de la crainte purement servile qui n'exclut pas la volonté de pécher (4).

Saint Augustin ne condamne nullement la crainte qui détourne la volonté du péché, au contraire il la considère comme le commencement de l'amour et la recommande partout (5).

Il est vrai que ce qui se fait par crainte ne se fait pas encore de la manière la plus parfaite (6) ; aussi en faisant des progrès dans la vertu l'homme va de l'imparfait à la perfection, de la crainte à l'amour. Mais l'imperfection n'est pas le mal, surtout si elle conduit peu à peu à la perfection (7).

Nous appelons l'attention du lecteur sur ces passages, où saint Augustin indique la distinction faite plus tard par les théologiens entre la *crainte filiale* et la *crainte servile.*

La première appartient aux justes qui par amour de la justice s'abstiennent du péché de peur d'offenser Dieu, leur Père bien-aimé.

La crainte servile nous éloigne du péché non par amour de la vertu, mais par la crainte du châtiment. C'est par cette

(1) *De agon. chrisn.* c. 23. *De mor. eccl.* l. 1, c. 28.

(2) *De Civ. Dei.* l. 21, c. 24.

(3) *Ibid.* l. 14, c. 10. Neque enim nullum peccatum est ea, quae lex Dei prohibet, concupiscere atque ab his quoque abstinere timore poenae, non amore justitiae. *Contra duas epp. Pel.* l. 1. c. 9.

(4) *Serm.* 78 *de verb. Apost.* n. 10.

(5) *Serm.* 156 *de verb. Apost.* n. 14. Fac timore poenae, si nondum potes amore justitiae. *Serm.* 161. Time tamen, ut ista formido custodiat te et perducat ad dilectionem. *Enarr.* in Ps. 123, n. 12.

(6) *Enchir.* c. 121. Quod vero ita fit, vel timore poenae, vel aliqua carnali intentione, ut non referatur ad illam caritatem, quam diffundit spiritus sanctus in cordibus nostris. nondum fit, quemadmodum fieri oportet, quamvis fieri videatur. *Contra duas epp. Pel.* l. 2, c. 9. Quando timore poenae, non amore justiciae fit bonum, nondum bene fit bonum.

(7) *Enarr. in Psalm.* 127, n. 7.

crainte que nous renonçons à la volonté de pécher, sans songer le moins du monde à ce que nous ferions, si le châtiment n'existait pas. Cette crainte est appelée par les Théologiens *simplement* servile, pour la distinguer de la crainte *servilement* servile, qui nous fait abstenir de l'acte extérieur, sans exclure la volonté au moins implicite et conditionelle de pécher, si nous pouvions échapper au châtiment.

Or, dit saint Thomas, la crainte n'est pas essentiellement *servilement* servile : « servilitas autem non pertinet ad speciem timoris servilis, sicut nec informitas ad speciem fidei informis » (1).

Voilà pourquoi on ne peut sans erreur appliquer à la crainte servile, ce que les saints Pères affirment de la crainte *servilement* servile.

En effet il est évident que la dernière en laissant subsister la volonté de commettre le péché ne peut réconcilier le coupable avec Dieu. Loin de se repentir de ses crimes, il est prêt à en commettre d'autres, s'il pouvait éviter le châtiment. Il ne suffit pas de s'abstenir de l'œuvre extérieure pour rentrer en grâce avec Dieu, il faut renoncer aussi à la volonté de pécher, or cette volonté persévère dans le cœur de celui qui s'abstient uniquement du péché, par la crainte servilement servile.

Il n'en est pas ainsi de la crainte simplement servile. Comme elle exclut complètement la volonté de pécher, elle est moralement bonne, et elle dispose le coupable à l'amitié avec Dieu.

Observons d'abord qu'un acte de crainte surnaturelle faite sans la charité ne peut mériter la vie éternelle, mais l'Eglise a condamné la doctrine de Luther, de Bay, de Jansenius qui prétendent que cet acte est mauvais et passible des peines de l'enfer.

Dans l'homme qui s'abstient du mal par crainte de l'enfer, nous distinguons : 1° l'acte extérieur du péché ; 2° la volonté absolue et efficace de commettre le péché ; 3° la volonté actuelle hypothétique au moins implicite de pécher ; 4° la volonté habituelle du péché, ou la tache produite par le péché actuel qui n'est pas encore remis ; 5° l'inclination générale au mal, ou la concupiscence.

(1) *Summa theol.* 2. 2. q. 19. a. 4.

Or, il est manifeste que la crainte servile exclut l'acte et la volonté absolue et efficace du péché ; elle n'exclut pas le péché habituel que la grâce sanctifiante seule peut effacer ; elle n'exclut pas non plus l'inclination qui à la suite du péché originel pousse la volonté au mal. Mais elle exclut la volonté conditionnelle même implicite du péché, et dispose ainsi le pénitent à recevoir la grâce du sacrement de la Pénitence.

Telle est la doctrine de saint Augustin. En commentant le Psaume 127, il explique la différence entre la crainte filiale et la crainte servile. « Alius non in hac terra pati timet, sed gehennas timet, unde terruit et Dominus. Audistis, cum Evangelium legeretur : ubi vermis eorum non moritur et ignis eorum non extinguetur. Audiunt hoc homines, et quia vere futura sunt impiis, timent et continent se a peccato. Timent quidem, sed non amant justitiam. » Voilà le caractère propre de la crainte servile, or, saint Augustin ne la condamne nullement ; au contraire il la recommande comme un moyen puissant qui conduit l'homme à l'amour de Dieu. Voici comment il continue : « Cum autem per timorem continent se a peccato, fit consuetudo justitiae, et incipit quod durum erat amari, et dulcescit Deus ; et jam incipit homo propterea juste vivere, non quia timet poenas, sed quia amat justitiam. »

Ailleurs, le saint Docteur revient sur la même distinction entre les deux espèces de la crainte servile.

« Cum dicis mihi, gehennam timeo, ardere timeo, in aeternum puniri timeo. Quid dicturus sum? Male times, vane times : non audeo... Plane time, nihil melius times... Sed interrogo te : Si non videret te Deus quando facis, nec quisquam te convinceret in judicio illius, faceres?... Si faceres, ergo poenam times, castitatem nondum amas, serviliter times... Sed time tamen... timor enim iste quo gehennam times et ideo mala non facis, continet te et sic volentem peccare animum interiorem non sinit. Est enim quidam custos timor, quasi paedagogus legis... (1).

Saint Augustin distingue manifestement la crainte servile de la crainte servilement servile, qui tout en supprimant le péché extérieur, laisse subsister la volonté actuelle de le commettre s'il n'entraînait aucun châtiment. Si cette crainte

(1) *Serm.* 161 *de verbis Apost.*

est mauvaise et blâmable, il n'en est pas de même de celle qui « volentem peccare animum interiorem non sinit, » qui « intra claustra cogitationis coercet malam cupiditatem, » qui « hominem continet ac custodit (1). »

Il résulte de cette doctrine que, lorsque saint Augustin enseigne que l'amour de la justice seul exclut la volonté du péché, il faut absolument entendre ces paroles dans un sens large et générique. Il y a la charité proprement dite, inséparable de la grâce, et la charité appelée ainsi d'un nom générique, qui comprend toute affection honnête de la volonté humaine. Nous venons de démontrer que suivant saint Augustin, la crainte servile a la force d'exclure la volonté du péché, il ne peut donc attribuer ailleurs cette force exclusivement à la charité proprement dite. Voici ce qu il dit de l'état de son âme : « Tenebar et instabas tu Domine, in occultis meis severa misericordia, flagella ingeminans timoris et pudoris, ne rursus cessarem, et non abrumperetur id ipsum exiguum ac tenue quod remanserat, et revalesceret iterum, et me robustius alligaret (2). »

La doctrine de saint Thomas est parfaitement conforme à celle que nous venons d'exposer.

Après avoir distingué la crainte filiale de la crainte servile, il enseigne en termes formels que par la dernière l'homme se convertit et s'attache à Dieu (3). La crainte servile comme la crainte filiale est le commencement de la sagesse : « Timor servilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam ; in quantum aliquis timore poenae discedit a peccato et habilitatur per hoc ad sapientiae effectum secundum illud : Timor Domini expellit peccatum (4). »

(1) *Contra Ep.* Petiliani l. 2, c. 83.

(2) *Confess.* l. 8, c. 11.

(3) *Summa theol.* 2. 2. q. 19. a. 2. Cum enim objectum timoris sit malum quandoque homo propter mala quae timet a Deo recedit, et iste dicitur timor humanus vel mundanus ; quandoque autem homo propter mala quae timet ad Deum convertitur et ei inhaeret ; quod quidem malum est duplex, scilicet malum poenae et malum culpae. Si ergo aliquis convertatur ad Deum et ei inhaereat propter timorem poenae erit timor servilis ; si autem propter malum culpae erit timor filialis... Si autem propter utrumque erit timor initialis, qui est medius inter utrumque timorem.

(4) *Ibid.* a. 7.

C'est donc à bon droit que l'Eglise a condamné les propositions qui affirment que la crainte de lenfer n'est pas surnaturelle, que l'attrition conçue par la crainte de l'enfer sans comprendre l'amour parfait de Dieu, n'est pas un mouvement bon et surnaturel.

On trouvera la source de cette erreur dans le faux principe de Quesnel qui, en vertu du précepte de l'amour de Dieu, oblige l'homme, sous peine de péché, de rapporter toutes ses actions au moins virtuellement à Dieu par le motif propre à la charité.

Cette doctrine exagérée ne tient pas compte d'une distinction nécessaire entre la partie négative du précepte et la partie positive.

La partie négative oblige toujours l'homme à ne rien faire qui soit contraire au précepte, à ne jamais pécher. La partie positive n'oblige pas *semper ac pro semper*, comme disent les théologiens. Le précepte de l'apôtre *(Omnia in gloriam Dei facite)*, dit saint Thomas, est affirmatif, voilà pourquoi il n'oblige pas à chaque instant. Il suffit que l'homme rapporte tout à Dieu d'une manière habituelle pour qu'il ne pèche pas toujours mortellement, lorsqu'il néglige de rapporter un acte à la gloire de Dieu (1).

Il est donc faux d'affirmer qu'il n'y a pas d'acte moralement bon sans l'amour surnaturel de Dieu, et par conséquent il est faux de dire avec Quesnel que celui qui s'abstient du péché par la crainte du châtiment, le commet dans son cœur et est coupable aux yeux de Dieu.

En effet, si nous analysons le concept de la crainte servile, nous ne trouvons aucun élément que la raison puisse réprouver.

Son objet, la peine de l'enfer, la privation de la vision béatifique est le plus grand mal que l'homme puisse redouter : « nihil est, quod magis timere debes, » dit saint Augustin. En effet, la nature de la crainte et son caractère moral

(1) *Summa theol.* 1. 2. q. 88. a. 1. ad 2. Praeceptum Apostoli est affirmativum, unde non obligat ad semper ; et sic non facit contra hoc praeceptum, quicumque actu non refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat se et omnia sua in Deum, ad hoc quod non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. *Ibid.* q. 100. a. 10. ad 2.

dépend du bien, contraire au mal que nous craignons. Or, le bien dont nous craignons la perte est la possession de Dieu, but suprême de notre existence et de toutes nos aspirations. Donc la crainte de l'enfer est par son objet un acte moral, conforme aux principes de la raison.

Il ne l'est pas moins si on considère le moyen que la crainte emploie pour échapper au châtiment. C'est la réforme de la vie, la détestation du péché, le ferme propos de ne plus le commettre, enfin l'exclusion de la volonté actuelle du péché. Or, qui pourrait condamner ces dispositions comme contraires à la loi morale? Qui pourrait condamner un acte destiné par sa nature à amener l'homme à l'observation parfaite de la loi? « Timor, dit saint Augustin, locum praeparat charitati; dum autem coeperit charitas habitare, pellitur timor qui ei praeparavit locum. Quantum illa crescit, ille decrescit. Major charitas, minor timor... si autem nullus timor, non est qua intret charitas (1). »

La morale, que nous enseigne saint Augustin, n'est pas une morale naturelle et purement philosophique; elle est au contraire chrétienne et empruntée aux enseignements de l'Evangile. Considérant l'homme dans l'état actuel, il devait tenir compte de sa fin surnaturelle, et recommander les actions qui informées par la grâce conduisent à cette fin. A ce point de vue, il a raison d'affirmer que sans la charité aucune œuvre n'est utile au salut, que sans la charité on n'a pas le droit de s'attribuer une œuvre véritablement bonne et salutaire. Quoiqu'il en soit ainsi, saint Augustin est loin de nier toute vertu naturelle, et de partager l'opinion erronée, qui déclare que toutes les œuvres des infidèles sont autant de péchés.

Les pélagiens en exagérant les forces du libre arbitre niaient la nécessité absolue de la grâce pour les œuvres surnaturelles. Suivant leur hérésie l'homme est capable par les seules forces de sa nature de remplir les préceptes de la loi, de vaincre toutes les tentations, de faire son salut. En conséquence ils enseignent que les infidèles pratiquent des vertus qui les justifient et les conduisent à la vie éternelle.

Les sectateurs de Luther et de Calvin tombent dans l'er-

(1) *In Ep. Joann.* Tract. 9.

reur diamétralement opposée. Ils exagèrent la faiblesse du libre arbitre au point de prétendre que sans la grâce il est absolument incapable de faire une œuvre moralement bonne. Ils enseignent même que les œuvres faites sans la foi (qui justifie à leurs yeux) sont autant de péchés. Cela s'applique aussi aux justes, quoique Dieu à cause de la foi ne leur impute pas le péché. Mais les œuvres faites par les infidèles même avec le secours de la grâce sont nécessairement vicieuses et coupables.

Bay et Jansenius reproduisent cette doctrine. Parmi les propositions censurées de Bay nous lisons : « Omnia infidelium opera sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia. » Jansenius n'est pas moins explicite : « Insania, error, impietas contraria christianorum sensui, Scripturis et fidei, quod infidelium sit ulla vera virtus, vel opera sine peccato juxta Augustinum et Concilium Arausicanum (1). »

Ces propositions découlent logiquement comme des corollaires des principes établis par Baius. En effet si on rejette la distinction entre l'amour naturel s'attachant à Dieu, l'Auteur de la nature, et l'amour surnaturel qui le considère comme l'Auteur de l'ordre de la grâce; si on condamne la distinction des Docteurs entre l'observance naturelle de la loi *(quoad substantiam tantum)* et l'observance surnaturelle et méritoire *(quoad modum)*; enfin si on repousse la distinction entre une œuvre moralement bonne, et une œuvre informée par la charité, surnaturellement bonne et méritoire (2), si on condamne ces distinctions, on est logiquement forcé d'affirmer que toutes les œuvres des infidèles sont de véritables péchés, qu'aucune œuvre n'est bonne si elle n'a pas pour motif la charité proprement dite; que les actions même moralement bonnes sont des péchés si on ne les rapporte pas à Dieu d'une manière actuelle ou virtuelle par la charité théologique, ou l'amour surnaturel de Dieu.

La doctrine de saint Augustin qui est celle de l'Eglise catholique se place au milieu des erreurs que nous venons d'esquisser. Elle défend les droits de la grâce contre les Pélagiens tout en sauvegardant les droits de la nature contre les exagérations de Baius et de Jansenius.

(1) *De statu naturae lapsae.* L. 4. c. 17.
(2) V. les prop. 34, 61, 62 de Bay.

Les principes de saint Augustin sont diamétralement opposés à ceux de Luther et de Bay. Tandis que ceux-ci supposent une corruption totale de la nature humaine par le péché originel de façon que l'ignorance a éteint toute lumière de l'intelligence, et que la concupiscence a détruit le libre arbitre, saint Augustin enseigne que le péché originel a déformé l'image de Dieu dans l'âme de l'homme, mais qu'il ne l'a pas complétement effacée (1). En conséquence il reste encore à l'homme déchu assez de force intellectuelle pour connaître quelques vérités, et assez de force morale pour faire des œuvres moralement bonnes. Il en résulte que toutes les œuvres des infidèles ne sont pas nécessairement des péchés.

Tandis que Baius et Jansenius ne reconnaissent qu'un motif de nos actes bons, la charité surnaturelle, saint Augustin distingue nettement la charité humaine de la charité divine et il enseigne qu'il est permis d'aimer de cet amour humain nos parents, nos enfants, nos amis. Tout en déclarant cet amour permis et licite, il engage cependant les parents chrétiens à aimer leurs enfants d'un amour surnaturel, parce que l'amour humain quoique licite ne suffit pas au salut éternel : « Non dico, ut non diligas patrem, non dico ut non diligas filios ; sed plus dilige Christum (2). »

Conformément à ses principes, saint Augustin reconnaît que les infidèles font des œuvres que non-seulement nous ne pouvons blâmer, mais que nous devons louer. Très souvent, il est vrai, la mauvaise fin à laquelle ils rapportent leurs œuvres les rend vicieuses, mais il y en a qui répondent à toutes les conditions d'une œuvre naturellement bonne et honnête (3).

(1) *De Spir et litt.* c. 28 n. 48.

(2) *Serm.* 349 (al 52) *de tempore.* Charitas alia est divina, alia est humana: alia humana licita, alia illicita. Non solum autem ita licita est ut concedatur : sed ita licita, ut si defuerit, reprehendatur. Liceat vobis humana charitate diligere conjuges, diligere filios, diligere amicos vestros, diligere cives vestros.... Sed videtis illam charitatem esse posse impiorum, id est paganorum, judaeorum, haereticorum.

(3) *De Spirit. et litt.* c. 28. Si autem hi, qui naturaliter quae legis sunt faciunt, nondum habendi sunt in numero eorum quos Christi justificat gratia; sed in eorum potius, quorum etiam impiorum, nec Deum veraciter justeque colentium, quaedam tamen facta vel legimus, vel novimus, vel audivimus,

C'est par leurs vertus, dit-il, que les premiers Romains ont fondé et consolidé la république. Quoiqu'ils ne connussent pas la véritable religion qui pouvait les conduire à la cité éternelle, ils observaient une certaine probité suffisante à fonder, à consolider, à conserver une cité terrestre. Dieu a montré dans l'empire Romain ce que valent les vertus civiles sans la vraie religion, pour que les hommes comprennent que par elle ils deviennent membres d'une cité, dont le Roi est la vérité, dont la loi est la charité, et dont le temps est l'éternité (1).

Saint Augustin ne conteste pas l'existence de vertus chez les infidèles, mais ils reproche à Julien d'en chercher l'origine dans la volonté humaine au lieu de les rapporter à la bonté de Dieu (2). Enfin il faut observer, que toutes les fois que saint Augustin affirme, que sans la grâce l'homme ne peut opérer aucun bien, il a soin d'ajouter la restriction : *ad salutem*, *ad veram pietatem* (3). N'est-ce pas dire en d'autres termes, qu'elle n'est pas nécessaire pour les œuvres qui tout en étant moralement bonnes ne conduisent pas à la fin surnaturelle (4). ?

Nous avons suffisamment établi que saint Augustin admet une morale naturelle ; pour compléter l'exposé de ses doctrines, il est nécessaire de rencontrer l'objection que soulèvent ses livres écrits contre Julien, où il semble enseigner

quae secundum justitiae regulam, non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus : quamquam si discutiantur quo fine fiant, vix inveniuntur, quae justitiae debitam laudem defensionemque mereantur.

(1) *Ep.* 138 (al. 5) ad Marcellin. Rempublicam primi Romani constituerunt auxeruntque virtutibus, etsi non habentes veram pietatem erga Deum verum, quae illos etiam in aeternam civitatem posset salubri religione perducere ; custodientes tamen quamdam sui generis probitatem, quae posset terrenae civitati constituendae augendae conservandaeque sufficere. Deus enim sic ostendit, quantum valerent civiles sine religione virtutes ut intelligeretur hac addita fieri homines cives alterius civitatis, cujus Rex veritas, cujus lex charitas, cujus modus aeternitas.

(2) *Contra Julian.* l. 7, c. 3. Quando ergo tolerabilius illas, quas dicis in impiis esse virtutes, divino muneri potius, quam eorum tribueris tantummodo voluntati, licet ipsi hoc nesciant.

(3) *De Grat. Christi* c. 26. *De Grat. et lib. arb.* c. 14. *Contra Jul.* l. 4, c. 3.

(4) V. Saint Thomas, *Summa theol.* 2. 2. q. 10. a. 4, *Ibid.* ad. 3.

et prouver que les vertus des infidèles ne sont pas de véritables vertus.

Toute contradiction disparaît du moment qu'on se rend compte de l'état de la controverse agitée entre saint Augustin et le Pélagien.

Julien prétendait qu'une œuvre est absolument bonne du moment que son objet est bon, même lorsque l'agent se propose une fin mauvaise. « Noveris itaque, non officiis, sed finibus a vitiis discernendas esse virtutes... Quae tu non attendens, fines ab officiis separasti, et virtutes veras officia sine finibus appellandas esse dixisti. Ex quo te tanta absurditas sequitur, ut veram cogaris appellare justitiam, etiam ejus dominam reperis avaritiam (1). »

Julien ne tarissait pas en éloges magnifiques sur le nombre et l'excellence des vertus chez les païens, pour affaiblir l'influence et supprimer la nécessité de la grâce divine. Enfin il prétendait que ces vertus rendaient l'homme véritablement juste et ami de Dieu. Suivant sa manière de voir, l'infidèle pouvait au moyen du libre arbitre et de la pratique des vertus mériter la foi et la justice surnaturelle. Voici comment saint Augustin résume l'opinion de Julien et des Pélagiens : « Acerbissimi gratiae inimici, exempla nobis opponitis impiorum, quos dicitis alienos a fide abundare virtutibus, in quibus sine adjutorio gratiae, solum est naturae bonum, licet superstitionibus mancipatum, qui solius libertatis ingenitae viribus, et misericordes crebro, et modesti, et casti inveniuntur et sobrii (2). »

Afin de réfuter cette erreur destructive de la nécessité de la grâce divine, saint Augustin affirme que les vertus des infidèles ne sont pas de véritables vertus suivant l'opinion de Julien qu'il combat. D'abord il n'y a pas de véritable vertu lorsque l'intention de l'agent n'est pas bonne et droite.

Ensuite même lorsque l'intention est bonne, ces vertus des païens ne peuvent les justifier de la justice surnaturelle, ni les conduire à la vie éternelle. Au point de vue de l'ordre surnaturel ces vertus ne répondent pas aux conditions requises par la loi de l'Evangile. Enfin, dit saint Augustin, en

(1) *Contra Jul.* l. 4, c. 3.
(2) *Contra Jul.* l. 4. c. 3 n. 16.

argumentant *ad hominem* si les vertus des infidèles sont de véritables vertus, comment les déclarez-vous stériles et inutiles pour la vie éternelle? « Quid responsurus es, nisi vana? Ego, inquis, steriliter bonos dixi homines, qui non propter Deum faciendo bona quae faciunt, non ab eo vitam consequuntur aeternam. Ergo justus et bonus Deus bonos est in mortem missurus aeternam? Piget jam dicere quam multa te sequantur insana, talia sentientem, talia scribentem (1). »

Il est évident que dans cette discussion saint Augustin parle de la vertu non-seulement en philosophe, mais surtout en théologien. Il la considère comme le fruit de la grâce, et comme un moyen surnaturel pour réaliser notre destinée surnaturelle. Comme les vertus des infidèles n'ont pas ce caractère, et que Julien avouait qu'elles sont stériles pour le ciel, saint Augustin avait le droit de conclure, que dans les infidèles il n'y a point de véritables vertus. Mais cette doctrine n'a rien de commun avec l'erreur condamnée par l'Eglise, que toutes les œuvres des infidèles sont des péchés. Voilà pourquoi la proposition (27me) de Bay : « Liberum arbitrium sine gratiae Dei adjutorio non nisi ad peccandum valet » quoiqu'empruntée à saint Augustin, est contraire à sa doctrine.

Saint Augustin considère ici les forces du libre arbitre dans les œuvres de l'ordre surnaturel. Sous ce rapport il est vrai de dire, que sans la grâce, il ne peut rien qui soit méritoire pour la vie éternelle.

Baius, au contraire, considère le libre arbitre dans la sphère des actions naturelles, et y affirme son impuissance absolue, proposition intimement connexe avec les principes de Bay, mais manifestement contraire à la doctrine de l'Eglise.

Nous concluons que saint Augustin, tout en défendant les droits et les prérogatives de la morale chrétienne, n'a jamais nié la possibilité et l'existence d'une morale naturelle.

(1) *Ibid.* l. 7. c. 1. n. 33.

§ 4.

LE MAL.

Nous avons étudié les éléments essentiels que comprend la notion complexe de la moralité : les notions de volonté, de bien, de fin morale, de loi. La faculté morale est la volonté, elle est soumise à une loi, elle tend à une fin. La loi lui impose des obligations et lui assure en même temps des droits. Mais cette volonté libre peut accomplir ou violer la loi, tendre ou ne pas tendre à sa fin.

De là naît la notion de mal moral, dont saint Augustin nous expliquera la nature et l'origine. Les principes que suit saint Augustin ne lui permettent pas de considérer le mal comme une substance ou comme une chose positive (1). La philosophie chrétienne, dont il expose les enseignements, condamne comme monstrueuse l'idée d'un mal positif et substantiel, diamétralement opposée au dogme de la création.

Aussi, saint Augustin, dans sa lutte incessante contre le manichéisme, inculque constamment le principe, auquel il attache la valeur d'un axiôme : tout ce qui existe, en tant qu'il existe, est bon (2), même le démon (3) parce que Dieu a tout créé. De même que les notions d'être et de vérité sont objectivement identiques (4), ainsi les notions d'être et du bien expriment la même réalité (5).

La propriété de l'être ne se conçoit pas comme une chose distincte de l'être, car ce qui est réellement distinct de l'être (le non-être) ne peut qualifier les choses. La propriété ne présente pas non plus un caractère purement subjectif et arbitraire; car il y a des propriétés indépendantes de toute considération mentale.

(1) *Conf.* l. 7, c. 12. Malum non est substantia, quia si substantia esset, bonum esset. *De vera relig.* c. 20. *De Gen. ad litt.* l. 8, c. 13. Mali nulla natura.

(2) *Conf.* l. 7, c. 12. *Contra ep. fund.* c. 33, 34.

(3) *De vera relig.* c. 13. *De civit. Dei* l. 19. Nec ipsius diaboli natura, in quantum natura est, malum est, sed perversitas eam malam facit.

(4) *Conf.* l. 7, c. 15. Omnia vera sunt, in quantum sunt. *Soliloq.* l. 2, c. 5. Verum mihi videtur esse id quod est, *De vera relig.* c. 36.

(5) *De lib. arb.* l. 3, c. 7. Omnia eo ipso, quo sunt, bona sunt. *De vera relig.* c. 11. *De Mor. Man.* l. 2, c. 9,

Comme en conséquence les propriétés de l'être ne sont ni purement subjectives, ni objectivement distinctes de l'être lui-même, elles résulteront soit d'une négation commune à tous les êtres, soit d'une relation commune avec un même terme.

Or une seule négation appartient à tous les êtres, la négation de la division *(unité)*, et un seul rapport leur est commun à tous, le rapport avec l'intelligence *(vérité)* et avec la volonté *(bonté)*. Nous distinguons ces propriétés de l'être comme des concepts représentant d'une manière explicite ce que l'être comprend d'une manière confuse et implicite.

La vérité est l'être rapporté à l'intelligence, la bonté est le même être rapporté à la faculté appétitive (1).

Le mal se présente comme une chose négative et si le bien est l'être, le mal sera le non-être (2). Mais ce non-être ne signifie pas le néant absolu, ni l'absence d'une perfection ultérieure qui s'applique à tout être contingent, il signifie la négation d'une chose qui devrait exister, une privation, et comme ce qui devrait exister est le bien, le mal, conclut saint Augustin, est la privation du bien (3), l'absence d'un bien qui devrait exister (4).

Voilà pourquoi le mal n'est possible que grâce au bien; car sans concevoir le bien, on ne pourrait en concevoir ni la privation ni la diminution (5). Supprimez par la pensée tout bien, vous aurez supprimé du même coup tout mal; le bien peut exister sans le mal, le mal n'existe que par le bien (6). Le mal absolu s'identifie avec le néant absolu qui n'est ni bon ni mauvais (7).

(1) Intellectus per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetire ens, unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni. *Summa theoi.* l. 9. 16, a. 4.

(2) *Soliloq.* l. 1, c. 1. *Contra Jul. Pelag.* l. 1, c. 3.

(3) *Conf.* l. 3, c. 7. *De Mor. Manich.* l. 2, c. 4 *Enchir ad Laur.* c. 11. *De civit Dei* l. 11, c. 22. Natura nulla est malum, nomenque hoc non est nisi privationis boni. *Contra Jul. Pelag.* l. 1, c. 3. Malum est privatio boni.

(4) *Contra ep. fund.* c. 31. Boni absentia mali nomen tenet. *De Gen. ad litt.* l. 8, c. 14. Neque enim ulla natura mali est, sed amissio boni hoc nomen accepit. *De Civit. Dei*, l. 11, c. 9.

(5) *Enchir. ad Laur.* c. 13.

(6) *Ibid.* c. 14. *De Civ. Dei*, l. 14, c. 11.

(7) *Ibid.* l. 19, c. 13. Esse autem natura, in qua nullum bonum sit, non potest.

Le mal ne se trouve que chez les êtres créés et sujets au changement, car sans défaillance on ne conçoit pas la privation d'un bien (1). Dieu, l'immuable, ne peut absolument faire le mal, car non seulement il n'y a aucun bien supérieur que Dieu puisse perdre, mais sa bonté intrinsèque n'admet pas de diminution (2). La possibilité du mal découle des limites et de l'imperfection de la créature, et par conséquent l'idée de cette possibilité est inséparable de l'idée d'un être fini et limité (3).

Il résulte de ces notions que le mal, loin d'être une substance naturelle, est contraire à la nature qu'il prive de son bien proportionné (4). Dans ce sens le mal est une corruption de la nature (5).

La perfection de la nature repose sur la mesure, la forme et l'ordre, qui constituent les éléments du bien. Plus un être répond à sa forme, plus il réalise son modèle, plus il concourt à l'ordre universel, plus il est parfait (6); par conséquent le mal se présente comme la corruption de la mesure, de la forme, comme le désordre (7). Jamais cependant cette corruption ne peut altérer la substance même de l'être, car elle suppose l'existence de la chose qu'elle altère et corrompt (8).

(1) *Enchir. ad Laur.* c. 43.

(2) *De nat. bon.* c. 29. *Contra adv. leg. et proph.* l. 1, c. 5. *Op. imp. c. Jul.* l. 5, c. 31.

(3) *De Civ. Dei*, l. 14, c. 13. Vitio depravari nisi ex nihilo facta natura non potest. Ac per hoc, ut natura sit, ex eo habet, quod a Deo facta est, ut autem ab eo, quod facta est deficiat, ex hoc, quod de nihilo facta est. *Contra ep. fund.* c. 36, 37, 38.

(4) *De lib. arb.* l. 3, c, 13. Omne vitium eo ipso, quo vitium est, contra naturam est... etiam ejus rei, cujus est vitium. *De mor. Manich.* l. 2, c. 2. *De vera relig.* c. 23.

(5) *Contra ep. fund.* c. 55. Quis enim dubitet totum illud, quod dicitur malum, nihil aliud esse quam corruptionem?

(6) *De nat. bon.* c. 5. Omnia quanto magis moderata. speciosa, ordinata sunt, tanto utique magis bona sunt; quantum autem minus moderata, minus speciosa. minus ordinata sunt, minus bona sunt. Haec itaque tria : modus, species et ordo tanquam generalia bona sunt in rebus, a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore.

(7) *Ibid.* c. 4. Malum est corruptio vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis.

(8) *Ibid.* l. 9, c. 20,

Nous avons expliqué la possibilité du mal moral qui découle du caractère fini et changeant des créatures. Mais cette possibilité n'est pas la raison suffisante de son existence. Car si le mal était un corollaire nécessaire des propriétés de la créature, il faudrait rejeter le principe que saint Augustin ne cesse d'opposer aux manichéens, que tout ce qui est, est bon; en d'autres termes il faudrait nier l'existence d'un Dieu créateur.

Pour maintenir intacte l'idée de Dieu, la raison doit chercher l'origine du mal dans une cause qui ne le produise pas nécessairement, qui est libre de le commettre ou de ne pas le commettre. Pour trouver cette cause saint Augustin distingue le *malum culpae*, qui est le véritable mal, et le *malum poenae*, qu'on appelle mal dans un sens plus large et général. De même que ces deux espèces sont profondément distinctes, elles comprennent tout le mal qui existe dans le monde (1).

On comprend facilement que la peine ne présente qu'un corollaire du mal proprement dit, et que la cause du péché est en même temps la cause médiate de la peine. Si maintenant nous cherchons la cause du mal moral, il résulte des principes établis qu'elle ne peut se trouver que dans la volonté des êtres doués de liberté. En effet, seule la cause libre a la faculté d'observer ou de transgresser la loi, d'obéir à Dieu ou de lui résister, de faire le bien ou de faire le mal. La volonté libre, voilà la cause de tout mal moral (2).

Inutile de chercher une cause efficiente du mal distincte de la détermination libre de la volonté; elle n'existe pas (3).

(1) *De ver. relig.* c. 12. Et hoc est totum, quod dicitur malum, id est peccatum et poena peccati. *De lib. arb.* l. 1. c. 1. Duobis modis appellare solemus malum, uno, cum male quemquam fecisse dicimus, alio, cum male aliquid esse perpessum. *De fid. c. Manich.* c. 9.

(2) *Conf.* l. 7, c. 5. *De lib. arb.* l. 1, c. 16. *De fide c. Manich.* c. 8. *Quaest.* 83, q. 4.

(3) *De lib. arb.* l. 3, c. 22. Peccata nonnisi propriae voluntati animarum tribuenda sunt, nec ulterior peccatorum causa est quaerenda. *De Civ. Dei*, l. 12, c. 6. Hujus porro malae voluntatis causa efficiens si quaeratur, nihil invenitur. Quid est enim, quod facit voluntatem malam, cum ipsa faciat opus malum? Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali, malae autem voluntatis efficiens est nihil.

C'est l'erreur fondamentale des manichéens d'admettre le corps comme une cause du mal distincte de la volonté. Aussi se voient-ils obligés par le sens commun de contredire à leurs principes et d'admettre la liberté de la volonté (1).

Ainsi la volonté seule est la cause efficiente du mal; elle se rend elle-même mauvaise et coupable sans l'intervention d'aucune autre cause efficiente (2). La source du mal n'est pas dans le corps, mais dans l'âme (3).

Conformément à ces principes, saint Augustin détermine le concept du mal moral. Si le bien moral est la tendance de la volonté au bien suprême, le mal, qui lui est contraire, résulte de la défection de la volonté du même bien. Il dépouille la nature humaine du bien qui est la source de sa perfection et de son bonheur (4). Or, la loi de Dieu a défini la manière dont la volonté doit tendre au bien suprême. Il en résulte que la volonté renonce au bien suprême toutes les fois qu'elle transgresse la loi divine par des désirs, des paroles et des actes, en voulant une chose contraire à l'éternelle justice. Voilà pourquoi le mal moral consiste plus spécialement dans la résistance volontaire de la volonté à la loi et à la volonté de Dieu (5); ce qui le caractérise c'est la défection de la volonté de Dieu.

Lorsque par le péché la volonté se met en contradiction avec la loi divine, elle se détourne du bien suprême pour se

(1) *De act. c. Fel. Manich.* l. 2. c. 3. *De fide c. Manich.* c. 5, 6.

(2) *De lib. arb.* l. 1, c. 1, c. 9. 11. Nulla res alia mentem cupiditatis comitem facit, quam propria voluntas et liberum arbitrinm quoniam regnanti menti compotique virtutis quidquid par aut praelatum est, non eam facit servam libidinis propter justitiam, quidquid autem inferius est, non potest hoc facere propter infirmitatem.

(3) *De Civ Dei*, l. 14, c. 2. 3.

(4) *De Civ. Dei* l. 11, c. 17.

(5) *Contra Faust Manich.* l. 22, c, 27. Peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans. *De Gen. ad litt.* lib. imperf. c. 1. Peccatum est pravus liberae voluntatis assensus, cum inclinamur ad ea, quae justitia vetat, et unde est liberum abstinere. *De duab. anim.* c. II. Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi, quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere. *De Gen. ad litt.* l. 8, c. 13. Cf, *De ver. rel.* c. 20.

tourner vers les biens inférieurs (1), elle préfère les biens périssables de ce monde au bien immuable (2).

Le péché est essentiellement un désordre contraire aux relations des êtres, au lieu de préférer à tout le bien suprême, il s'attache d'une manière désordonnée aux biens de ce monde. Ces biens ne sont pas mauvais en eux-mêmes (3), mais le mal consiste à les aimer plus que le bien suprême (4), et voilà pourquoi le mal peut être nommé aussi une défection de la vertu (5).

Si le progrès dans la vertu dépend de l'union toujours plus parfaite avec le bien suprême, le péché en renonçant à ce bien constitue une décadence, une perte d'un degré éminent de perfection, une diminution de la force et de l'énergie vitales, une dégradation (6) qui rapproche la volonté du non-être (7). En ce sens saint Augustin affirme que l'âme par le péché devient pour ainsi dire corps (8), et que l'homme en péchant est presque réduit au néant (9). Ces phrases, on le

(1) *Conf.* l. 7, c. 16, Et quaesivi, qnid esset iniquitas, et non inveni substantiam, sed a summa substantia te Deo detortae in infima voluntatis perversitatem, projicientis intima sua et tumescentis foras. *Ibid.* l. 12, c. 10. Hoc solum a te non est, quod non est, motusque voluntatis a te, qui es ad id quod minus est, quia talis motus delictum et peccatum est.

(2) *De lib. arb.* l. 2, c. 19. Malum est aversio voluntatis ab incommutabili bono et conversio ad bona mutabilia. *Quaest. ad simplic.* l. 1, q. 2. Est autem peccatum hominis inordinatio atque perversitas, id est a praestantiori conditore aversio, et ad condita inferiora conversio.

(3) *De Civ. Dei* l. 12, c. 8. Deficitur enim non ad mala , sed male, id est non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum ab eo, quod summe est, ad id quod minus est. *Contra Faust.* l. 6, c. 8. *De lib. arb.* l. 1, c. 15, 16. *De vera relig.* c. 20. *De nat. bon.* c. 34. 36. Malum est male uti bono.

(4) *Contra Secund. Man.* c. 16. 17.

(5) *De duab. anim.* c. 6.

(6) *Conlra secund Man.* c. 15. Non ex profectu, sed ex defectu habet anima hanc consensionem. Deficit quippe, cum consentit malo, minusque jam esse ac propterea minus valere jam incipit, quam valebat, dum nulli consentiens in virtute consisteret, tanto utique, deterior, quanto, ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, vergit ut etiam ipsa minus sit... Quilibet defectus initium pereundi.

(7) *De mor. man.* l. 2, c. 2. Malum est deficere ab essentia et ad id tendere ut non sit. *De Civ. Dei* l. 14, c. 15. Relicto itaque Deo, esse in semetipso, hoc est, sibi placere, non jam nihil esse est, sed nihilo propinquare.

(8) *Contra sec. Man.* c. 11.

(9) *Tract.* in Evang. Joann. 1.

voit, ne désignent pas une transformation des substances, mais la nature du péché, rabaissant l'homme au-dessous de sa destinée et l'assimilant aux créatures inférieures. Le mal ne peut détruire complétement la substance (1) puisqu'il n'existe que comme un accident d'un sujet (2).

De même que par le bien nous approchons de l'Être suprême, par le péché nous approchons de ce qui a le moins d'être, du néant (3). Le bien est le progrès, le mal la défaillance, l'imperfection, le défaut (4).

La bonne action présente un double caractère positif, d'abord comme action, ensuite à cause de la fin positive qu'elle tend à réaliser; le péché comme action présente un côté positif, mais comme privation du bien, comme défaut, comme perte volontaire de la perfection, il a le caractère d'une négation.

Voilà pourquoi saint Augustin observe que le péché, au lieu d'avoir une cause *efficiente*, a plutôt une cause *défaillante* (*deficiens*); parce qu'il consiste essentiellement dans un défaut et dans une privation (5). Il explique le même caractère négatif du péché en l'appelant plutôt *defectus ab opere* qu'*opus ullum* (6).

Le péché fondamental, la source de tous les péchés, est, de l'avis de saint Augustin, l'orgueil (7). En vertu de cette inclination vicieuse l'homme se soustrait à l'obéissance de Dieu et rapporte tout à soi-même (8). On la trouve au fond

(1) *Enchir.* c. 12. *De nat, bon.* c. 17. Non ergo mala est, in mantum natura est, ulla natura, sed cuique naturae non est pralum, nisi minui bono : quod si minuendo absumeretur, sicut nullum bonum, ita nulla natura relinqueretur.

(2) *Op. imp. c. Jul.* l. 3, c. 170.

(3) *Contra ep. fund.* c. 40.

(4) *Cont. Jul. Pelag.* l. 1, c. 3. Malum est defectus a summo bono, *Quaest.* 81. q. 21. Malum est deficere. *Contr. sec. Man.* c. 17, Omnis ergo defectus ab eo, quod est, tendit ut non sit, sicut profectus ab eo quod minus est, tendit ut magis sit.

(5) *De civ. Dei* l. 12, c. 7. Nemo ergo quaerat efficientem causam malae voluntatis. Non enim est efficiens sed deficiens, quia nec illa effectio est, sed defectio.

(6) *Ibid.* l. 14, c. 11. Mala vera voluntas prima defectus potius quidam erat ab opere Dei ad sua opera, quam opus ullum.

(7) *De lib. arb.* l. 3, c. 25.

(8). *Ibid.* c. 24. Unde autem haec aversio, nisi dum ille, cui bonum est

de tous les péchés et de tous les vices, comme on trouve la sainte humilité, le renoncement à soi-même au fond de toutes les vertus.

L'erreur des manichéens sur l'origine du mal a obligé saint Augustin à traiter largement toutes les questions qui se rapportent à cette matière. Il l'a fait de main de maître avec une profondeur de pensées et un bonheur d'expression qu'on ne se lasse pas d'admirer. La nature, la possibilité, l'existence, l'origine du mal, voilà les problêmes qu'il se pose et qu'il résout de façon à nous donner un traité complet tant au point de vue de la raison que de la foi.

Aussi les scolastique sont heureux de puiser aux œuvres de saint Augustin leurs doctrines sur le mal, en reproduisant souvent avec les principes les expressions même du grand Docteur. De même que saint Augustin saint Thomas établit que le mal n'est rien de positif. Son essence est la privation, il n'est pas une nature ni une essence. Car toute nature, toute essence est bonne, une nature mauvaise par essence ne se conçoit pas même (1). Tout ce qui a une essence est une forme. Or, la forme se présente comme un bien et une perfection puisqu'elle est le principe de l'existence et de l'activité de la chose. Par conséquent un être mauvais par soi présente une contradiction (2). Si rien n'est mauvais par soi, le mal ne peut avoir sa cause que dans le bien (3).

Saint Thomas explique de la même manière que saint Augustin comment le bien est la cause du mal.

Le bien n'est pas cause *per se*, mais *per accidens* du mal. En effet, le mal moral ne se produit qu'à la suite d'un défaut qui n'affecte pas l'opération mais l'agent lui-même. Quelle est la nature de ce défaut? Comme le mal moral suppose l'usage de la liberté, nous ne pouvons chercher son origine dans une impuissance naturelle; il faut remonter à

Deus, vult sibi ipsi esse bonum suum, sicuti sibi est Deus. *De civ. Dei* l. 14, c. 13. Malae voluntatis initium quid potuit esse nisi superbia? Quid est autem superbia, nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim celsitudo est, deserto eo, cui debet animus inhaerere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium.

(1) *De malo* q. 1, a. 2. *Quodl.* 1, a. 17.

(2) *Contra Gent.* l. 3, c. 7.

(3) *Ibid.* l. 3, c. 10. *De malo*, q. 1, a. 3.

la volonté même de l'homme. Le défaut consiste en ce que la volonté refuse d'observer l'ordre moral obligatoire, *deficit ab ordine*, dit saint Thomas. La volonté ne veut pas donner la véritable direction à son activité, et à la suite de ce défaut son action est mauvaise. En conséquence nous rencontrons ici comme cause du mal une *causa deficiens* et non *efficiens*, et le bien n'est pas cause *per se* du mal, mais cause *per accidens* (1). Saint Thomas ajoute que le péché, considéré comme acte physique, est bon et demande une cause efficiente et *per se* (2).

De même que saint Augustin saint Thomas affirme que le sujet du mal ne peut être que le bien. Comme le mal n'a pas d'essence positive, il ne peut exister par lui-même, il suppose donc une existence, comme son sujet indispensable. Or toute existence comme telle est bonne, donc le mal se trouve toujours dans un sujet bon (3). Il en résulte que le mal ne pourra jamais éliminer totalement le bien. Le mal est la corruption du bien, mais il est impossible que cette corruption soit complète, car avec le bien elle supprimerait le mal (4). Ce principe nous explique l'absurdité d'un *summum malum*, source de tout mal (5). En considérant ces notions sur le mal on voit facilement que suivant saint Augustin et saint Thomas le mal se produit toujours *praeter intentionem*. Toutes choses cherchent le bien ; leur perfection, voilà le

(1) *Contra Gent.* l. 3, c. 10. *In II Sentent.* dist. 34. q. 1. a. 3.

(2) *Summa theol.* 1, 2. q. 75. a. 1. Cum inordinatio peccati et quodlibet malum non sit simplex negatio, sed privatio ejus, quod aliquid natum est et debet habere, necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens.,. Et secundum hoc consuevit dici, quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem vel agentem per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam per accidens, ex parte autem actus habeat causam per se, sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulae rationis et legis divinae, intendens aliquod bonum commutabile causat actum peccati per se, sed inordinationem actus per accidens.

(3) *Contra Gent.* l. 3, c. 11. *In II Sent. dist.* 34. q. 1, a. 4.

(4) *Contra Gent.* l. 3, c. 12. Malum totaliter bonum, cui oppositum est, tollit, sicut caecitas visum ; oportet autem, quod remaneat bonum, quod est mali subjectum.

(5) *Ibid.* l. 3, c. 15.

but qu'elles se proposent d'atteindre ; le mal par conséquent se trouve en dehors de leur appétit et de leur intention. La chose est évidente dans les êtres doués de raison et de liberté. Ils poursuivent toujours dans leurs actes une chose qu'ils jugent bonne ; lorsqu'ils se trompent en prenant le mal pour le bien, ils ne désirent pas le mal comme tel, ils le désirent *sub ratione boni* : « inordinatio actus est per accidens et praeter intentionem ; provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate (1). »

De même que saint Augustin, saint Thomas considère la loi de Dieu, comme la règle obligatoire des actions humaines.

Nos actions sont moralement bonnes lorsque leur objet, leur fin et les circonstances sont conformes à la règle de la raison (2). Mais cette règle prochaine de nos actes puise toute sa force obligatoire à la loi éternelle, à la raison de Dieu (3). Par conséquent l'acte est bon ou mauvais suivant qu'il est conforme ou contraire à la raison informée par la loi divine ou naturelle (4).

La nature du mal moral nous conduit logiquement à la notion du mal qui en est le juste châtiment. Si par le péché l'homme se détourne volontairement du bien suprême qui est son bonheur, on comprend que le *malum poenae*, ou la privation du bien suprême, doit être le corollaire inévitable du péché (5). Aussi c'est à bon droit que saint Augustin affirme que le péché contient lui-même son châtiment (6).

(1) *Summa theol.* 1. 2. q. 75. a. 1.

(2) *De malo,* q. 2. a. 6. Cum actus moralis sit actus qui est a ratione procedens voluntarius, oportet quod actus moralis speciem habeat secundum aliquid in objecto consideratum, quod ordinem habet ad rationem.

(3) *Summa theol.* 1. 2. q. 19. a. 4. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina. *Ibid.* q. 71. a. 6. Regula voluntatis humanae est duplex ; una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio ; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei.

(4) *De malo,* q. 2. a. 4. Bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina vel naturali, vel per doctrinam, vel per infusionem.

(5) Cf. *Contra secund, Manich.* c. 19.

(6) *Conf.* 1. 1, c. 12. Jussisti enim, et sic est, ut poena sua sibi sit omnis animus inordinatus.

Dans cette vie, il est vrai, la perte du Bien suprême et le malheur qu'elle entraîne ne frappent pas le pécheur; les biens inférieurs auxquels il s'attache jettent une espèce de voile sur son intelligence. Mais la justice divine exige que dans la vie future l'ordre troublé soit rétabli; elle exige que le méchant qui a renoncé ici-bas au Bien qu'il devait aimer perde à contre-cœur les biens qu'il a aimés ici-bas; elle exige que le méchant soit privé de tout bien et condamné au malheur éternel (1); elle exige enfin que celui qui a méprisé la volonté de Dieu pour suivre sa propre volonté soit forcé de faire la volonté de Dieu contraire à la sienne (2).

La peine présente un double caractère; elle est un mal pour celui qu'elle prive du bien et du bonheur; elle est un bien comme l'effet de la justice divine soumettant par la peine le pécheur à l'ordre universel. En conséquence nous pouvons dire que la peine a pour auteur le pécheur (3), et pareillement que comme l'œuvre de la justice, elle a Dieu pour auteur (4). Quoique Dieu soit auteur de la peine, il n'est nullement auteur du mal moral dont la cause se trouve uniquement dans l'abus de la volonté libre de la créature.

Dieu infiniment saint ne peut vouloir le mal moral ni d'une manière directe comme fin, ni d'une manière indirecte comme moyen. Mais il le *permet,* c'est à dire, quoique les moyens ne lui manquent pas d'empêcher l'homme de s'écarter de la loi, il lui laisse la liberté de le faire. Il accorde à l'homme la liberté pour qu'en observant la loi il arrive à sa fin. Or le mal ne découle pas nécessairement de cette liberté (5), au contraire c'est en abusant d'elle que l'homme

(1) *De Gen. ad litt.* l. 8, c. 14. Aliquando amissi superioris boni non sentitur malum, cum habetur quod amatum est, bonum inferius. Sed divina justitia est, ut qui voluntate amissit, quod amare debuit, amittat cum dolore, quod amavit.

(2) *De nat. boni.* c. 37. Deus per justitiam potestatis suae, bene utitur malis injustorum, recte ordinans in poenis, qui se perverse ordinaverunt in peccatis.

(3) *De duab. anim.* c. 12.

(4) *Contra Adimant. Man.* c. 26. Ita ergo Deus malum facit, quod non ipsi Deo malum est, sed eis in quos vindicat. Itaque ipse quantum ad se pertinet, bonum facit, quia omne justum bonum est, et justa est illi vindicta. *Op. Imp. c. Jul.* l. 5, c. 26.

(5) *De Civ. Dei* l. 15, c. 21. Voluntas in natura quae facta est bona a bono potest declinare ut faciat malum.

commet le péché. La bonté de Dieu fournit à toutes les créatures les moyens de réaliser leur destinée. Jamais l'homme ne se trouve dans l'impossibilité d'observer la loi. Si le péché est l'œuvre exclusive de la volonté humaine, comment peut-on en faire remonter la responsabilité jusqu'à Dieu? Comment prouvera-t-on que sa bonté exclut la création d'êtres intelligents et libres?

Dieu pouvait empêcher le mal moral, personne ne le conteste, mais « Deus, dit saint Augustin, melius judicavit de malis benefacere, quam mala esse non sinere » (1). Dieu a parfaitement connu le mal que les hommes allaient commettre, mais il ne leur a pas enlevé le libre arbitre parce qu'il prévoyait en même temps le bien qu'il pouvait tirer du péché (2).

Quelle place le mal occupe-t-il dans le plan de la création? Dieu le déteste et le punit, il ne l'emploie pas comme un moyen pour réaliser ses intentions. Mais il ne peut permettre à l'homme de détruire son œuvre, il faut donc que le mal concoure à réaliser la fin générale de l'univers, la manifestation des attributs divins (3).

Antérieurement à toute prévision des actes de ses créatures Dieu n'a pas la volonté de tirer le bien du mal; après la prévision des abus de la liberté humaine, il décide de ne pas les empêcher, et de les faire servir à sa gloire (4). Grâce à sa sagesse et à sa puissance infinie, Dieu gouverne le monde de façon à obtenir infailliblement son but tout en respectant la liberté des créatures. Rien ne résiste à sa volonté, parce que l'homme tout en abusant de sa liberté accomplit les desseins de Dieu (5).

(1) *Ibid.* l. 22, c. 1.

(2) *De Civ. Dei* l. 22, c. 1. Cum Deus hominem peccaturum esse praesciret, non illi ademit arbitrii liberi potestatem, praevidens quid boni de malo éjus ipse esset facturus.

(3) *Enchir.* c. 27. Deus mala ex bonis exoritura praescivit, et scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere, etiam de malis bene facere quam mala esse non sinere. *Do correpl. et Grat.* c. 10.

(4) *De Contin.* c. 6. Tanta est omnipotens Dei bonitas, ut etiam de malis possit facere bona. *De agone Christi* c. 7. Deus sic omnia ordinavit ut et de bonis et de malis benefaciat.

(5) *De Civit. Dei.* l. 22, c. Multa fiunt a malis quidem contra voluntatem Dei, sed tantae est ille virtutis, ut in fines suos tendant omnia, quae voluntati ejus videntur adversa.

La permission du mal ne répugne donc à aucun attribut de Dieu, ni à sa sainteté, ni à sa bonté, ni à sa sagesse. Les motifs de cette permission appartiennent à la science de Dieu; la raison peut cependant mettre en lumière combien elle contribue à la beauté de l'univers, à la manifestation de la puissance et de la miséricorde de Dieu.

La possibilité du péché présente un stimulant puissant à la volonté dans la lutte contre le mal, et la pousse énergiquement à s'attacher à la pratique du bien. Toujours prêt à faiblir dans l'accomplissement de son devoir, l'homme se défie de lui-même et cherche dans la prière humble et persévérante un secours contre sa faiblesse. Grâce à la permission du mal nous pouvons admirer le sublime spectacle de la vertu héroïque, nous voyons l'homme lutter victorieusement contre toutes les séductions du vice, braver la violence de la persécution et immoler généreusement ses intérêts, ses affections, sa vie même au devoir et à la justice (1).

Après avoir expliqué la nature, la possibilité et l'existence du mal, saint Augustin passe à l'origine historique du mal, au péché originel. Mais cette matiere n'est pas du domaine de la philosophie, elle appartient à la théologie, dont nous ne pouvons aborder ici les enseignements.

La morale de saint Augustin prouve d'une façon éclatante combien son génie, mis au service de la foi, l'emporte sur tous les grands penseurs de l'antiquité. Quiconque étudie sa doctrine est frappé du double caractère de grandeur et de simplicité qui la distingue. Tout en élevant l'homme à l'idéal de la perfection, à la plus pure ressemblance avec Dieu, elle n'impose rien qui ne soit pas conforme à la nature humaine et à ses plus nobles aspirations.

L'idée morale nous offre un critère sûr, une pierre de touche infaillible pour porter un jugement motivé sur les

(1) *De lib. arb.* l. 3, c. 9. Etiam mala faciunt ad decorum universi. *Enchirid.* c. 11, Illud quod malum dicitur bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant, et laudabiliora sint dum comparantur malis. *Epist.* 141, Sicut mali bonis Dei male utuntur dum non corriguntur, sic contra Deus etiam malis eorum bene utitur, non solum ad justitiam suam qua eis digna in fine retribuet, sed etiam ad exercitationem et profectum sanctorum suorum. *Epist.* 157. Deus ostendit potentiam suam accomodans malitiam malorum ad bonos exercendos.

spéculations métaphysiques des philosophes. Tout système qui entraîne des doctrines incapables de diriger la vie morale de l'homme est condamné aux yeux de la raison; tout système qui tend à détruire avec la liberté humaine la différence essentielle entre le bien et le mal doit être repoussé comme faux et erroné.

Au contraire une morale qui, comme celle de saint Augustin, présente les préceptes les plus sublimes, qui sauvegarde les droits de Dieu et les droits de l'homme, qui a l'avantage d'être la plus simple par la doctrine et la plus puissante dans la pratique, cette morale porte le cachet inimitable de la vérité et de la perfection. Aussi quelle différence entre les enseignements de saint Augustin et ceux des philosophes païens. Plongé dans le culte de la matière, le paganisme devait borner l'horizon de la morale aux limites de cette vie et lui refuser toute influence au-delà de la tombe; sa doctrine manquait de base, de l'autorité et de la sanction nécessaires; livrée aux caprices d'une volonté corrompue, elle devait finir par consacrer l'impiété et le libertinage.

Pour saint Augustin l'action de la morale dépasse les limites de cette existence terrestre, sa fin coïncide avec la fin suprême de l'homme, la vision de Dieu dans l'autre vie. La tombe, loin de terminer la carrière de l'homme, lui découvre le bien qu'il peut et doit obtenir par ses bonnes œuvres ici-bas. C'est là que la vertu rayonne de toute sa splendeur puisqu'elle lui ouvre les portes de la béatitude éternelle.

Quoique saint Augustin considère la vertu surtout comme le moyen indispensable de réaliser notre fin dernière, il ne laisse pas de recommander ses fruits salutaires pour la vie présente. Sans retomber dans la morale égoïste qui étouffe tout élan généreux, tout sentiment de sacrifice et de dévouement, qui voit dans le moi le centre et la fin dernière du monde, sa doctrine respecte les droits et la dignité inaliénable de la personne humaine. Elle consacre tout ce qu'il y a de plus pur et de plus aimable dans la volonté humaine : élans du cœur, tendresse d'affection, jouissance d'une bonne conscience, attrait du bien, sympathie avec le malheur, répulsion contre l'injustice; elle sanctifie les rapports entre les membres de la famille et de la cité; elle enseigne la

piété envers Dieu, l'obéissance aux parents, le respect de l'autorité, la prudence aux gouvernants (1), l'amour du pauvre, la pureté des mœurs, la résignation dans le malheur.

Saint Augustin ne blâme pas la pratique de la vertu en vue du bonheur temporel, mais ce qu'il blâme c'est de s'arrêter à ce bien relatif, sans le rapporter à la fin dernière, la vision de Dieu béatifique, le but et l'objet de la morale (2). La vertu naturelle n'est pas le bien suprême, au-dessus d'elle il y a la vertu surnaturelle et infuse, l'œuvre de la grâce sanctifiante qui met l'homme en rapport immédiat avec sa fin et donne à toutes ses opérations l'empreinte du surnaturel. Par la grâce l'homme vit ici-bas dans un monde supérieur, où il puise les forces d'arriver à cette auréole de sainteté, qui distingue les héros du christianisme et saint Augustin lui-même.

La lumière et la force de la grâce élèvent la vie morale de l'homme à un idéal de perfection que la raison païenne était incapable de soupçonner. La doctrine morale de saint Augustin révèle partout les traces du principe chrétien qui l'informe. Grâce aux lumières de la révélation il nous donne des notions si claires et si distinctes sur le mal et ses conséquences ; il réfute facilement l'hypothèse absurde des deux principes ; il trouve l'origine du mal dans la libre transgression de la loi divine, il concilie la liberté avec la préscience de Dieu, la possibilité du mal avec la bonté et la sagesse divine. En un mot grâce aux lumières du christianisme saint Augustin a résolu les problèmes dont les plus belles intelligences du paganisme avaient cherché en vain la solution. Sa morale est un triomphe éclatant de la raison chrétienne sur les erreurs de la raison païenne.

(1) *Contra Crescon.* l. 3, c. 54. In omnibus tenendus est modus aptus humanitati, congruus charitati, uti nec totum quod potestatis est, exeratur, et in eo quod exeritur dilectio non amittatur : in eo autem quod non exeritur mansuetudo monstretur. *Epist.* 54. Quanto sis celsior potestate, tanto humilior fias potestate.

(2) *De Civit. Dei*, l. 8, c. 8. Reliqua est pars moralis, quam graeco vocabulo dicunt *Ethicam*, ubi quaeritur de summo bono, quo referentes omnia quae agimus, et non propter aliud sed propter seipsum appetentes, idque adipiscentes nihil quo beati simus ulterius requiramus. Ideoque et finis dictus est, quia propter hunc caetera volumus, ipsum autem nonnisi propter seipsum.

X.

CONCLUSION.

En terminant cette *Etude* nous n'hésitons pas à avouer qu'elle est loin d'avoir épuisé la matière ; il faudrait des volumes pour exposer et discuter les questions philosophiques, que saint Augustin a abordées et où il a laissé des traces de son puissant génie. Nous avouons encore que notre exposé aride et didactique ne donne pas une idée de la manière brillante et vivante, dont le grand Docteur a l'habitude de proposer et de persuader ses doctrines au lecteur. Il est en effet impossible de reproduire cette force de logique, cette chaleur d'argumentation, ce ton ému et pathétique, cet ardent amour de Dieu et des âmes, cet accent d'éloquence qui distinguent les œuvres de l'évêque d'Hippone. « Le nom d'Augustin, dit le cardinal Zigliara, est un nom qui impose le respect et la vénération. Tout en lui est grand, tout est merveilleux, je dirais presque immense. Son intelligence dédaignant, comme l'aigle, les basses régions de la terre, s'élance fièrement dans le champ de l'infini, et le parcourt avec une hardiesse étonnante, laissant toujours sur son passage un large sillon de lumière. Et lorsque l'intelligence sent défaillir ses forces et ralentit son vol, le cœur la remplace et parle un langage qui vous charme, vous enchante de telle sorte que vous sentez bientôt votre cœur battre à l'unisson avec ce cœur qui jette sur la vérité des flammes d'amour, et la rend plus belle et plus aimable. Ni Socrate, ni Aristote, ni Platon ne parlèrent jamais un semblable langage ; avec eux, si haut qu'ils s'élèvent, l'on est toujours sur la terre et avec l'homme ; mais Augustin vous transporte sur le Sinaï ou sur le Thabor, avec Dieu.... (1). »

Néanmoins, quelqu'incomplet et imparfait que soit notre exposé, il prouve suffisamment que saint Augustin a su synthétiser les résultats du mouvement scientifique de son époque, conformes à la tradition chrétienne.

Appuyé sur la foi, il n'a pas seulement proposé, développé et vengé le dogme chrétien, mais il a étudié ses rapports in-

(1) *Della luce intellettuale*, vol. I, n. 175.

times avec les principes de la raison, il a expliqué les analogies que présente le monde sensible avec l'ordre surnaturel, il a sondé de son regard d'aigle les mystères révélés, et s'il n'est pas arrivé à dévoiler ce que Dieu réserve à ses élus, il a puissamment éclairé la raison dans le domaine des vérités naturelles.

Si nous rendons hommage au génie du philosophe, nous n'oublions pas l'influence de l'Eglise qui l'inspirait et le secondait. Sans les lumières de la révélation que saint Augustin avait constamment devant les yeux comme l'étoile polaire sur la mer houleuse des discussions théologiques et philosophiques, il n'aurait jamais produit l'œuvre que la postérité admire ; sans la révélation il n'aurait jamais évité les erreurs qu'il combat avec tant de force et tant d'éclat, il n'aurait jamais trouvé la vérité sur Dieu, sur le monde, sur l'âme.

Nous savons que les rationalistes ne partagent pas cette manière de voir. Le dogme, à leur avis, a enrayé le génie du saint et l'a empêché de produire des résultats plus considérables.

Les faits font justice de cette assertion. Il suffit de comparer la philosophie de saint Augustin avec celle des plus grands sages de l'antiquité, de confronter sa métaphysique avec celle de Platon et d'Aristote pour conclure que le rationalisme s'appuie sur des affirmations gratuites et controuvées. Tant que la pensée, dite indépendante, ne nous montrera pas un de ses adeptes comparable sous le rapport de la science et de la doctrine à saint Augustin, nous continuerons à admettre que la foi, loin d'arrêter l'essor de la pensée, le favorise et le protège.

« Dieu, dit Bossuet, a permis que saint Augustin eût à combattre toutes sortes d'hérésies. Le manichéisme lui a donné occasion de traiter à fond de la nature divine, de la création, de la Providence, du néant dont toutes choses ont été tirées, et du libre arbitre de l'homme, où il a fallu chercher la cause du mal. Le donatisme lui a fait traiter expressément et à fond l'efficacité des Sacrements et l'autorité de l'Eglise. Ayant eu à combattre les ariens en Afrique, il a si bien profité du travail des Pères anciens dans les questions importantes sur la Trinité que, par sa profonde méditation sur les Ecritures, il a laissé cette importante matière encore

mieux appuyée et plus éclaircie qu'elle n'était auparavant. Il a parlé de l'incarnation du Fils de Dieu avec autant d'exactitude et de profondeur qu'on a fait depuis à Ephèse. Quant à la secte pélagienne, qui a été entièrement renversée par ce docte Père, on sait qu'elle lui a donné lieu de soutenir le fondement de l'humilité chrétienne, et en expliquant à fond l'esprit de la nouvelle alliance, de développer par ce moyen les principes de la morale chrétienne, en sorte que tous les dogmes, tant spéculatifs que pratiques, ayant été si profondément expliqués par saint Augustin, on peut dire qu'il est le seul des anciens que la divine Providence a déterminé, par l'occasion des disputes qui se sont offertes de son temps, à nous donner tout un corps de théologie (1). »

Si nous retranchons de cette énumération tout ce qui se rapporte exclusivement à la théologie, nous trouvons encore tous les problèmes essentiels de la philosophie. Grâce à son intelligence supérieure et aux nobles inquiétudes de son cœur, saint Augustin a développé les vérités fondamentales de la logique, les conditions de la certitude, la théorie des idées, il donne ses vues sur la création, sur la spiritualité et l'immortalité de l'âme, il explique son origine et la nature de son union avec le corps ; il traite à fond les questions concernant l'existence et les attributs de Dieu ; il se plaît même à scruter la nature intime de la matière et ses explications ingénieuses serviront de base aux théories des scolastiques sur ce point obscur et difficile ; dans ses traités sur la grâce il expose les notions philosophiques sur le bien, la liberté, la loi ; il discute l'origine et la nature du mal ; en résumé il n'y a pas de problème important de la philosophie qu'il n'ait pas tâché d'éclaircir et de résoudre.

Et il avait le droit d'aborder les problèmes les plus ardus ; jamais on n'a rencontré tant de clarté d'exposition, tant d'exactitude d'expression, tant de détails d'analyse, tant de profondeur d'investigation, tant de vigueur de polémique. Mais aussi quelle simplicité, quelle candeur, quelle modestie. Jamais il ne cherche la vaine gloire et le plaisir de vaincre un adversaire, il ne cherche que Dieu et le bien des

(1) *Défense de la Tradition et des saints Pères*, liv. IV.

âmes (1). Il est toujours prêt à renoncer à son opinion dès qu'on lui montre qu'elle n'est pas fondée en raison. Seulement lorsque les intérêts de la foi sont en jeu, il est inébranlable, parce qu'il sait que les enseignements de la révélation s'harmonisent parfaitement avec les principes de la raison. Ainsi en discutant sur l'origine de l'âme, il rejette sans hésiter toute opinion contraire au dogme du péché originel. Si le génie de saint Augustin jette sur tout ce qu'il examine une éblouissante lumière, sa doctrine sur l'homme se distingue spécialement par sa grandeur et sa profondeur. Elle nous fait comprendre la dignité de la nature humaine fondée sur la véritable humilité.

Si l'homme a le droit de jouir de ses nobles prérogatives qui le placent à la tête de la création visible, il a en même temps le devoir de s'humilier en présence de ses fautes et de rapporter tout à Dieu, de qui il tient tout. Mais cet acte de soumission et d'humilité, loin de porter atteinte à la dignité de l'homme, l'élève et le sanctifie.

On éprouve un sentiment de profonde admiration lorsqu'on considère les matières diverses traitées par le grand évêque avec autant de sollicitude que de profondeur. En tenant compte de la difficulté des problèmes et de la subtilité de ses adversaires, on ne peut s'empêcher de voir la main de Dieu dans ses œuvres remarquables, dont les doctrines fondamentales défient toute critique.

La philosophie de saint Augustin n'est pas un ensemble d'opinions subjectives appuyées sur des hypothèses gratuites. Elle repose sur la base inébranlable des doctrines de l'Eglise, dont elle réfléchit l'unité organique et la majestueuse harmo-

(1) *Epist.* 238. Sunt et alia multa : sed interim de hoc uno cogita, deposito studio contentionis, ut habeas propitium Deum. Non enim bonum est hominem vincere; sed bonum est homini ut eum veritas vincat volentem; quia malum est homini ut eum veritas vincat invitum. Nam ipsa vincat ne cesse est, sive negantem sive confitentem. *Lib. de Dono Persev.* c. 21 Neminem velim sic amplecti omnia mea, ut me sequatur nisi in iis in quibus me non errasse perspexerit. Nam propterea nunc facio libros, in quibus opuscula mea retractanda suscepi, ut nec me ipsum in omnibus me secutum fuisse demonstrem, sed proficienter me existimo Deo miserante scripsisse, non tamen a perfectione coepisse : quandoquidem arrogantius loquar quam verius, si vel nunc dico me ad perfectionem sine ullo errore scribendi jam in ista aetate venisse. Cf. *Retract. Prolog.* 2, 3.

nie. Elle ne présente pas, il est vrai, un corps de doctrine nettement défini et organisé. Tel n'est pas le but de l'auteur qui, une fois en possession de la vérité complète du catholicisme, n'a d'autre souci que de la faire accepter aux âmes, qu'il brûle de sauver.

Mais en expliquant et en défendant les dogmes révélés, il devait parcourir le domaine de la philosophie, et partout il a laissé des traces lumineuses de son intelligence supérieure.

Il n'a pas créé d'emblée les doctrines philosophiques qu'il expose ; il avoue avoir emprunté beaucoup aux philosophes de l'antiquité. Il est un disciple de Platon, mais un disciple de génie qui tout en s'assimilant les pensées les plus fécondes, les théories les plus brillantes du platonisme, a su corriger les principes qu'elles supposent. Il a su dégager le bon grain de l'ivraie, et épurer le platonisme au foyer des dogmes chrétiens.

Montrer l'harmonie parfaite des principes de la raison, représentée par les maîtres de l'antiquité, avec l'idée chrétienne, développée par les saints Pères, voilà la tâche que la Providence avait réservée à saint Augustin. Il l'a remplie avec un succès merveilleux grâce à la hauteur de sa raison, à la candeur de son âme, à l'étendue de ses connaissances, à la force de ses travaux.

Il n'est pas étonnant que la philosophie de saint Augustin ait exercé une influence profonde et pour ainsi dire décisive sur les destinées de la science. L'esprit de ses doctrines n'a cessé de vivre et de rayonner à travers tous les âges. Les grands Docteurs reproduisent, développent, fécondent et enrichissent l'héritage légué par l'évêque d'Hippone. Cette influence se fait vivement sentir chez les philosophes du moyen âge et surtout chez saint Thomas.

« Saint Thomas, écrit Bossuet, n'est à vrai dire autre chose dans le fond, et surtout dans les matières de la prédestination et de la grâce, que saint Augustin réduit à la méthode de l'Ecole. C'est même pour avoir été le disciple de saint Augustin qu'il s'est acquis dans l'Eglise un si grand nom, comme le pape Urbain V l'a déclaré dans la bulle de la translation de ce saint, où il met sa grande louange en ce que, suivant les vestiges de saint Augustin, il a éclairé par

sa doctrine l'ordre des Frères-Prêcheurs et l'Eglise universelle (1). »

Nous avons eu l'occasion de mettre en lumière l'identité des doctrines du Docteur de la grâce et de l'Ange de l'Ecole dans les parties principales de la philosophie. Quant à la forme, il y a des différences du génie et de l'éducation des deux auteurs. « Tandis que saint Augustin porte dans tous les sujets qu'il traite la vive flamme de son intelligence, mais aussi ses saillies et ses généreuses inquiétudes ; c'est avec une placidité sereine et une imperturbable méthode que procède saint Thomas. » Mais cette différence accidentelle de forme et de style ne peut détruire l'unité de principes et doctrines.

Aussi nous n'admettons pas l'appréciation de M. Nourrisson : « C'est ainsi qu'on voit saint Thomas, rejeter la preuve toute platonicienne de l'existence de Dieu par l'idée du parfait, preuve qu'avait ébauchée saint Augustin et complétée saint Anselme ; pour s'en tenir de préférence à la démonstration péripatéticienne qui se tire du mouvement (2). »

Saint Augustin, nous l'avons démontré, tout en s'attachant de préférence à la preuve *a posteriori* tirée de la valeur objective de nos idées, n'a pas manqué d'exposer les preuves physiques auxquelles saint Thomas donne la première place. Ni saint Augustin ni saint Thomas n'admettent une preuve *a priori* de l'existence de Dieu, appuyée sur la pure analyse de l'idée du parfait et de l'infini.

« C'est ainsi encore que malgré l'éclatante adhésion d'Augustin... saint Thomas répudie comme dangereuse pour la foi la théorie platonicienne des idées (3). »

Ces paroles ne semblent pas conformes à la réalité des faits. Saint Augustin a adopté la théorie platonicienne des idées en la dépouillant de son caractère idéaliste pour la mettre en harmonie avec le dogme chrétien. Or, saint Thomas n'a jamais répudié cette théorie ainsi corrigée ; au contraire, il s'en sert pour expliquer la nature et l'origine de la possibilité, la nature de la vérité, la création du monde, l'origine de la loi morale.

(1) *Défense de la Tradition*, *etc.* liv. V, XXIV.
(2) *La philosophie de saint Augustin*, vol. II, p. 171.
(3) *Ibid.* p. 172.

« Saint Thomas, écrit M. Nourrisson, qui se sépare d'Augustin dans la démonstration de l'existence de Dieu, s'en rapproche, au contraire, et suit ses errements lorsqu'il s'agit soit de déterminer les attributs de Dieu, soit d'assigner les rapports de Dieu avec le monde (1). »

D'abord, il est faux que saint Thomas se sépare de saint Augustin dans les preuves de l'existence de Dieu. Ensuite nous ne trouvons rien qui ressemble à des *errements* dans la Théodicée des deux illustres philosophes. S'ils insistent beaucoup sur la connaissance révélée de Dieu, la seule utile et nécessaire au salut éternel, ce n'est pas qu'ils doutent des forces de la raison ou de la légitimité de ses procédés, mais parce qu'ils se placent au point de vue de la destinée surnaturelle de l'homme. Voilà pourquoi, sans discréditer la notion naturelle de Dieu, ils ont le droit de la déclarer inutile et stérile en soi.

On connaît les livres de saint Augustin sur la Trinité et la richesse et les profondeurs des considérations qu'il consacre à ce mystère. Dans cette matière difficile « le trihéisme, le sabellianisme, l'arianisme se dressent comme autant d'écueils, entre lesquels il faut faire route, pour ne point s'écarter de l'orthodoxie. Augustin, est-il parvenu à éviter ces mortels périls?... Il est permis d'en douter (2). »

M. Nourrisson aurait pu facilement dissiper ce doute s'il avait réfiéchi au caractère propre des investigations de saint Augustin. C'est la foi qui leur sert de principe et de point d'appui, ce n'est pas la raison cherchant à conformer le dogme à ses principes, mais c'est la foi, *fides quoerens intellectum* qui cherche dans le monde matériel et spirituel des analogies pour comprendre tant soit peu les mystères. Cette méthode, où la raison n'est que la servante de la théologie, ne présente évidemment aucun danger pour l'orthodoxie. Saint Augustin lui-même n'ignore pas l'inconvénient que ses explications peuvent avoir pour le lecteur superficiel et peu instruit. Car, il ne cesse de lui rappeler que ses comparaisons laissent beaucoup à désirer, qu'elles ne sont que des images très imparfaites, des manières telles quelles d'entendre : « *ut quoquo modo intelligatur.* »

(1) *Ibid.* l. c.
(2) *Ouvr. cité.* vol. II, p. 323.

En effet, saint Augustin ne se propose pas de faire comprendre au moyen de comparaisons et d'analogies la possibilité intrinsèque du mystère, sa conformité positive avec les données de la raison ; ce qu'il a en vue c'est de montrer par des images empruntées à la nature, à la science et à l'âme qu'il n'y a aucune contradiction manifeste entre le mystère et les principes évidents de la philosophie. A ce point de vue sa méthode, tout en éclaircissant l'ineffable unité de Dieu en trois personnes, ne présente aucun danger ni pour la science ni pour le dogme.

On trouvera difficilement une différence essentielle entre les doctrines philosophiques de saint Augustin et de saint Thomas. Seulement ce qui chez le premier n'est qu'ébauché, à peine indiqué et traité en passant, pour ainsi dire, est complété, développé, démontré et systématisé chez le second. Il n'en pouvait être autrement, les principes, la méthode, l'esprit de leur philosophie sont identiques.

Marchant sur les pas de saint Augustin, saint Thomas a su concilier les droits de la raison avec les droits de l'expérience ; il a évité ainsi les deux erreurs opposées qui vicient en substance toute la philosophie païenne. En effet ou bien on la voit s'attacher exclusivement à l'expérience et négliger complétement les principes rationnels ; ou bien par une réaction exagérée elle s'attache exclusivement aux idées sans tenir compte des droits de l'expérience. Dans le premier cas elle aboutit logiquement au matérialisme, dans le second à l'idéalisme. Saint Augustin et saint Thomas, en combinant l'action des deux facteurs de la science, ont jeté les fondements de la véritable philosophie.

La philosophie de saint Augustin (comme celle de saint Thomas) est profondément chrétienne. Elle accorde à la raison son indépendance dans la sphère des vérités naturelles ; elle lui assigne des principes, des procédés, des démonstrations propres ; mais elle exige en même temps qu'elle n'établisse aucune conclusion contraire à la foi, qu'elle modifie et corrige ses notions aux lumières supérieures de la révélation.

En conséquence nous ne pouvons nullement admettre que la philosophie de saint Augustin « ne sort point du surnaturel, puisque c'est au surnaturel qu'elle arrive et du surna-

turel qu'elle part; » que, suivant le saint Docteur, « non-seulement la raison est, en tout cas, rangée sous la tutelle de la foi, ou même, s'il est besoin, pliée à la foi, mais que tout acte de raison est bien près de se changer en un acte de foi. » Il est encore faux que la philosophie du saint soit «une philosophie de postulats et d'autorité;» nous admettons que les écrits de saint Augustin ont contribué à accréditer l'adage : « que la philosophie est la servante de la théologie, » mais nous regrettons que M. Nourrisson l'appelle mortel « à la libre et progressive pensée (1). »

Quiconque compare les œuvres de la pensée subordonnée à la foi avec celles de la libre et progressive pensée des païens et des rationalistes conviendra que l'adage, mortel à la diffusion de l'erreur et du mensonge est favorable à l'épanouissement de la vérité et au progrès de la science. Ne confondons pas la liberté avec la licence et remercions Dieu de nous avoir donné dans la foi une règle sûre qui empêche notre liberté de prendre le faux pour le vrai, le mal pour le bien.

C'est aux lumières de la révélation que saint Augustin a écrit ses pages immortelles sur la nature et les opérations de la grâce surnaturelle, sur la conciliation de la liberté avec l'action de Dieu. Le lecteur qui a pris connaissance du chapitre que nous avons consacré à ces doctrines fera facilement justice de cette assertion erronée : « l'évêque d'Hippone a faussé l'idée du libre arbitre, compromettant du même coup la notion de la grâce qu'il défend et la notion de Dieu qu'il s'applique à exalter (1). »

Opposons à ce jugement l'avis de Bossuet qui regarde saint Augustin « comme le plus grand de tous les esprits,

(1) *Ouvr. cité.* Vol. II, p. 286, 456.

(1) *Philosophie de saint Augustin*, vol. II, p. 456. Il est regrettable que le savant ouvrage de M. Nourrisson qui contient tant de détails intéressants sur la vie, l'époque, les ouvrages, les doctrines et l'influence de saint Augustin, présente des jugements peu fondés et des critiques injustes. Si la première partie, l'exposition des doctrines, a droit à des éloges, la seconde ou la discussion des doctrines, laisse beaucoup à désirer sous le rapport de l'exactitude et de la valeur des appréciations, L'auteur quoique bien intentionné ne semble pas avoir les connaissances suffisantes pour porter un jugement sur la philosophie et la théologie de saint Augustin.

comme celui où l'on trouve le dernier degré de l'intelligence dont l'humanité est capable, un miracle de doctrine, celui dont la doctrine nous montre les bornes dans lesquelles doit se renfermer la théologie, l'apôtre de la grâce, le prédicateur de la prédestination, la bibliothèque et l'arsenal de l'Eglise, la langue de la vérité, le foudre des hérésies, le siége de la sagesse, l'abrégé des anciens Docteurs et la pépinière où ceux qui ont suivi se sont formés. »

Le pape Léon XIII vient de confirmer et de ratifier ces éloges : « Mais la palme, dit-il, semble appartenir entre tous à saint Augustin. Ce puissant génie qui pénétré à fond de toutes les sciences divines et humaines, armé d'une foi souveraine, d'une doctrine non moins grande, combattit sans trêve toutes les erreurs de son temps. Quel est le point de la philosophie qu'il n'ait touché, plus encore qu'il n'ait approfondi, soit qu'il découvrît aux fidèles les plus hauts mystères de la foi et les défendît contre les assauts furieux de l'ennemi ; soit que réduisant à néant les fictions des académiciens et des manichéens, il assît et assurât les fondements de la science humaine, ou recherchât la raison, l'origine et les causes des maux, sous le poids desquels l'humanité gémit? Avec quelle abondance, et quelle pénétration a-t-il traité des anges, de l'âme, de l'esprit humain, de la volonté et du libre arbitre, de la religion, de la vie bienheureuse, du temps et de l'éternité et même de la nature des corps sujets aux changements (1). » L'Encyclique *Aeterni Patris* qui invite les philosophes à renouer le fil des traditions brisées, à revenir aux doctrines scolastiques qui sont celles de saint Augustin, est une œuvre de haute sagesse d'une sollicitude éclairée pour les intérêts de l'Eglise et de la société. Gardien infaillible de la vérité révélée, le Pape exerce son pouvoir indirect sur la philosophie elle-même, il lui donne au nom de Dieu des règles et des lois, dont l'observation la relèvera de son état d'impuissance et d'abaissement, où le malheur des temps et le progrès de l'erreur l'ont réduite. Lorsqu'il offre les écrits de saint Thomas comme un remède salutaire aux esprits languissants, aux générations affaiblies par le doute et le matérialisme, il défend puissamment la cause de la science et de la société. Un retour complet aux anciennes doctrines produira des intelligences lumineuses,

des caractères fermes, des convictions inébranlables ; il guérira les plaies de la philosophie moderne et lui tracera sa véritable voie, il rendra à la société ébranlée les principes logiques et moraux, les bases indispensables de sa tranquillité et de sa prospérité.

Puisse la voix auguste et bien-aimée du souverain Pontife engager les maîtres et disciples à collaborer à cette œuvre de restauration, dont les résultats n'intéressent pas moins la science et la civilisation, que la foi et la sanctification des âmes.

(1) Encycl. *Aeterni patris* du 4 août 1879.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

osophie de S. Augustin

6548

MAR 1 1954

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
6548.